Nell'autocoscienza dei contemporanei il XX secolo è stato, con la sua sequela di guerre, dittature, genocidi, il secolo del male. Per un verso le guerre totali che vi sono state combattute hanno prodotto un bilancio di vittime impressionante. Per l'altro i regimi totalitari hanno condotto l'umanità a vertici di distruttività e sadismo senza precedenti. Anche il XXI secolo, nonostante le promesse e gli ottimismi della globalizzazione, si è aperto nel segno del male: povertà e malattie, ingiustizia e violenza, umiliazione e risentimento mutano di scala ma non accennano ad abbandonare la scena delle nostre società.
Male fisico come sofferenza, male morale come colpa, male metafisico come privazione d'essere sono le categorie con cui la tradizione metafisica dell'Occidente ha pensato il negativo della condizione umana. A lungo questi temi sono stati dominio riservato della teologia. Sbarazzandosi di teodicee e dottrine del peccato, la modernità ha in qualche modo contribuito a rafforzare tale monopolio. Ma l'attuale ritorno d'interrogazioni sul male, che ha colto di sorpresa epigoni del moderno e profeti del postmoderno, sollecita la filosofia a riaccostarsi alla questione con rinnovato strumentario concettuale, facendo seriamente i conti con un complesso patrimonio dottrinale e al tempo stesso guardando con occhio disincantato alle realtà di un mondo che ci è comune innanzitutto nell'esperienza del male.

Sommario:

Premessa e introduzione di P. P. Portinaro

Alienazione (E. Pasini). *Angoscia* (E. Borgna). *Banalità del male* (S. Forti). *Colpa* (P. P. Portinaro). *Crescita* (P. P. Portinaro). *Crimine* (P. P. Portinaro). *Dio* (G. Filoramo). *Genocidio* (P. P. Portinaro). *Ingiustizia* (P. P. Portinaro). *Malattia* (P. Vineis). *Maleficio* (F. Remotti). *Male radicale* (M. A. Pranteda). *Menzogna* (M. A. Pranteda). *Nulla* (S. Givone). *Odio* (A. Fabris). *Passioni* (R. Bodei). *Peccato originale* (M. Ravera). *Perversione* (F. De Masi). *Potere* (C. Galli). *Sofferenza* (C. Ciancio). *Teodicea* (E. Scribano). *Violenza* (P. P. Portinaro). *Volontà* (M. Mori). – Indice dei nomi.

Pier Paolo Portinaro insegna Filosofia politica all'Università di Torino. È autore in particolare di studi sulla filosofia e la teoria politica del Novecento. Tra i suoi libri piú recenti: *Stato* (Bologna 1999) e *Realismo politico* (Roma-Bari 1999).

© 2002 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

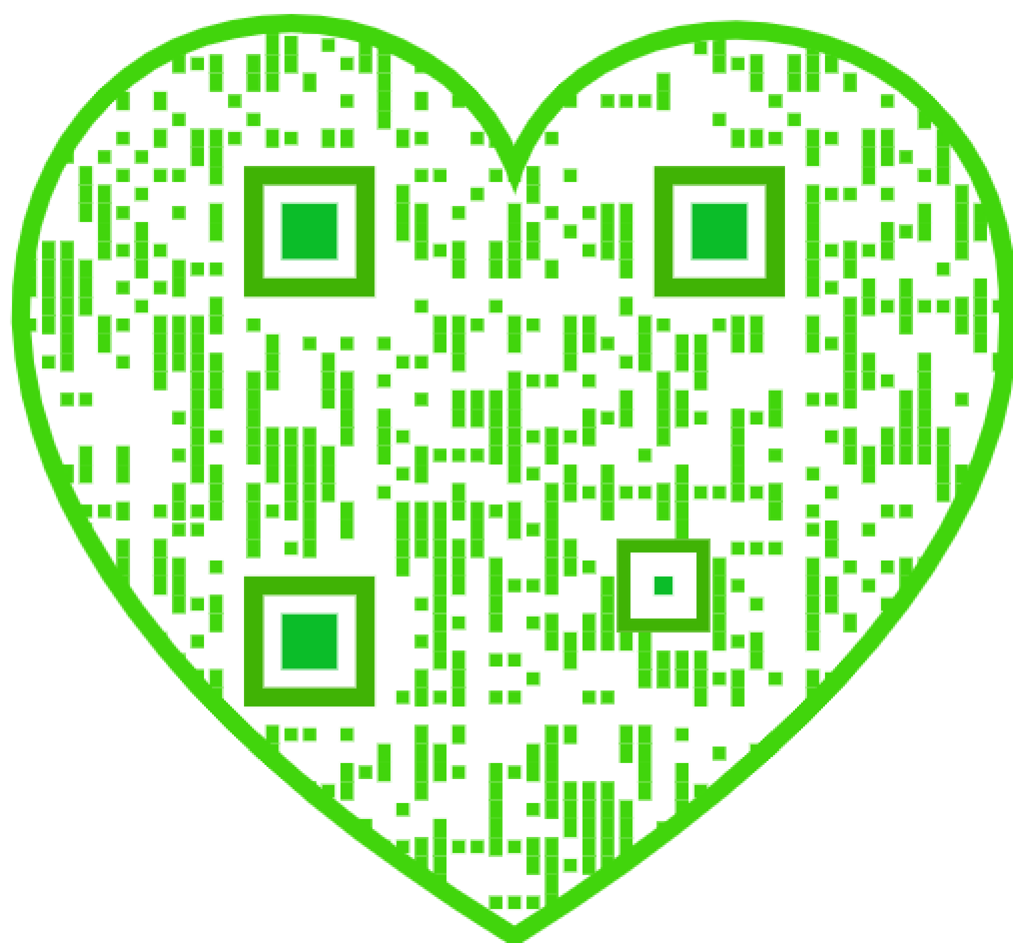
www.einaudi.it

ISBN 88-06-13972-X

I concetti del male

A cura di Pier Paolo Portinaro

Einaudi



Indice

p. VII *Premessa* di Pier Paolo Portinaro
IX *Introduzione* di Pier Paolo Portinaro

I concetti del male

3 Alienazione *di Enrico Pasini*
19 Angoscia *di Eugenio Borgna*
30 Banalità del male *di Simona Forti*
53 Colpa *di Pier Paolo Portinaro*
68 Crescita *di Pier Paolo Portinaro*
81 Crimine *di Pier Paolo Portinaro*
91 Dio *di Giovanni Filoramo*
104 Genocidio *di Pier Paolo Portinaro*
118 Ingiustizia *di Pier Paolo Portinaro*
132 Malattia *di Paolo Vineis*
147 Maleficio *di Francesco Remotti*
159 Male radicale *di Maria Antonietta Pranteda*
184 Menzogna *di Maria Antonietta Pranteda*
211 Nulla *di Sergio Givone*
230 Odio *di Adriano Fabris*
246 Passioni *di Remo Bodei*
264 Peccato originale *di Marco Ravera*
283 Perversione *di Franco De Masi*
299 Potere *di Carlo Galli*
325 Sofferenza *di Claudio Ciancio*

p. 338 Teodicea *di Emanuela Scribano*
352 Violenza *di Pier Paolo Portinaro*
365 Volontà *di Massimo Mori*

379 *Indice dei nomi*

Premessa

La presente opera non è un lessico. Non pretende completezza né sistematicità, aspira innanzitutto a fornire, in modo necessariamente selettivo, individuando nessi problematici che allertano la sensibilità contemporanea, uno spaccato interdisciplinare sul tema. I contributi hanno l'impianto del lemma: ma nei contenuti se ne svincolano per assumere il carattere della ricerca intellettuale di un percorso, dell'esplorazione di un territorio, della meditazione filosofica.

La progettazione di un lessico avrebbe comportato una diversa articolazione e un ben maggior numero di voci. Un lessico con intenzioni interdisciplinari, soprattutto, avrebbe dovuto moltiplicare le angolature da cui i soggetti vengono trattati. Il male è infatti materia di teologi e filosofi, ma anche di antropologi e psichiatri, di epidemiologi e sociologi, di giuristi e di storici. La chiave di lettura privilegiata, come attesta già la scelta dei collaboratori, resta comunque quella filosofica – di una filosofia che si confronta con le scienze e non pretende di fornire risposte definitive a domande ultime.

Tradizionalmente il tema è stato dominio riservato della teologia. Sbarazzandosi di teodicee e dottrine del peccato, la modernità ha in qualche modo contribuito a rafforzare tale monopolio. Ma il diffuso ritorno d'interrogazioni sul male, che ha colto di sorpresa epigoni del moderno e profeti del postmoderno, in un contesto nel quale tematiche religiose, dal peccato al martirio, diventano oggetto delle piú ardite secolarizzazioni, sollecita la filosofia a riaccostarsi alla questione con rinnovato strumentario concettuale, facendo seriamente i conti con un complesso patrimonio dottrinale e al tempo stesso guardando con occhio disincantato alle realtà del mondo attuale.

PIER PAOLO PORTINARO

Introduzione

di Pier Paolo Portinaro

1. Nell'autocoscienza dei contemporanei il XX secolo è stato il secolo del male. Per un verso le guerre totali e postconvenzionali che vi sono state combattute hanno prodotto un bilancio di vittime impressionante. Per l'altro i regimi totalitari, nazionalsocialista e stalinista, hanno condotto l'umanità, incrementando quel bilancio, a un vertice di distruttività e sadismo senza precedenti. Quegli eccessi, del resto, non hanno soltanto lasciato strascichi dolorosi ma fornito modelli che hanno trovato imitazione. Durante il declino della sua organizzazione totalitaria l'Unione Sovietica ha continuato a essere percepita come «impero del male» e nondimeno a fare scuola nel mondo, dalla Cina alla Corea alla Cambogia. Anche il XXI secolo si è aperto nel segno del male. Anzi oggi siamo tornati alle crociate contro le sue nuove incarnazioni, ai fondamentalismi che insorgono contro il «grande Satana», alle guerre giuste contro il terrore e alla definizione di nuove geometrie e geopolitiche del male[1].

Tali eventi hanno modificato la percezione del male e la coscienza del suo incombere, inaugurato una stagione di criminalizzazioni e demonizzazioni, generato nuove rappresentazioni simboliche del negativo. Il secolo appena concluso è tornato a interrogarsi sul male, dovendo comprendere perché l'umanità, «invece di entrare in uno stato veramente umano», sprofondasse in un «nuovo genere di barbarie»[2]. La domanda è apparsa pienamente legitti-

[1] Cfr. per un bilancio T. TODOROV, *Mémoire du mal, tentation du bien*, 2000 [trad. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001]; J. GLOVER, *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, 1999 [trad. it. *Humanity. Una storia morale del ventesimo secolo*, il Saggiatore, Milano 2002]. Ma sul tema del male politico si stanno moltiplicando le diagnosi recenti: D. CHIROT, *Modern Tyrants. The Power and Prevalence of Evil in Our Age*, The Free Press, New York 1994; M. MILLER e H.-G. SOEFFNER, *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

[2] M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, 1947 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 3].

ma non solo per l'incommensurabilità dei crimini commessi dai regimi totalitari ma per l'effetto di perturbante sorpresa che quegli eventi avevano provocato. La modernità, infatti, aveva rimosso il male o lavorato alla sua neutralizzazione: la secolarizzazione sembrava comportare un sostanziale ridimensionamento dell'immaginario del peccato e del senso di colpa; le filosofie della storia vedevano in un progresso che includeva anche le componenti morali del processo di civilizzazione la graduale eliminazione della sofferenza causata dall'uomo. Ma la negazione del male, alla fine, è stata smascherata come la «menzogna vitale» della modernità[3].

Nel Novecento la filosofia ha dovuto ripensare il suo strumentario, prendendo le mosse, come avrebbe detto Nietzsche, non già dallo stupore ma dall'orrore[4]. Le concezioni della storia fondate su un'idea di progresso entravano in crisi, mentre riguadagnava consenso quanto Schopenhauer scriveva all'indomani della stagione illuministica e cioè essere l'ottimismo «un'opinione non soltanto assurda ma veramente empia»[5]. In un mondo nel quale la sofferenza che gli uomini infliggono ad altri uomini trascende ogni possibilità di comprensione, il male torna a porsi come «il punto critico di ogni pensiero filosofico»[6]. Le strategie tradizionalmente adottate per neutralizzarlo, la sua riduzione alla contingenza del peccato, la sua derealizzazione nella dottrina della *privatio boni*, la sua funzionalizzazione a strumento per la realizzazione del bene[7], finiscono per essere accantonate come manovre antiquate di aggiramento del problema.

Anche la teologia ha dovuto confrontarsi con questa eruzione del male. Dopo Auschwitz e la Kolyma, il pensiero religioso è stato chiamato a fare i conti con una negatività senza riscatto. La rea-

[3] A. SCHULLER e W. VON RAHDEN (a cura di), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Akademie, Berlin 1993, p. VII. Sul piú recente dibattito filosofico occorre segnalare almeno C. COLPE e W. SCHMIDT-BIGGEMANN (a cura di), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; F. HERMANNI e P. KOSLOWSKI (a cura di), *Die Wirklichkeit des Bösen: systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, Fink, München 1998; M. P. LARA (a cura di), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, University of California Press, Berkeley 2001; J. PORÉE, *Le mal. Homme coupable, homme souffrant*, Colin, Paris 2000; il numero monografico dell'«Annuario filosofico» 1999, AA. VV., *Il male*, Cortina, Milano 2000.

[4] F. NIETZSCHE, *Opere*, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo 2, Adelphi, Milano 1973, p. 116.

[5] A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818 [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 59, Mursia, Milano 1990, p. 367].

[6] P. RICŒUR, *Kierkegaard et le mal*, 1963 [trad. it. in ID., *Kierkegaard. La filosofia e l'"eccezione"*, Morcelliana, Brescia 1996, p. 9].

[7] F. HERMANNI e P. KOSLOWSKI, *Einleitung*, in IID. (a cura di), *Die Wirklichkeit des Bösen* cit., p. 10.

zione intellettuale suscitata dal terremoto di Lisbona del 1755 era stata l'ultima significativa protesta contro l'ingiustizia divina[8]. Ma dopo la Shoah il lamento di Giobbe sull'incongruenza tra l'innocenza del giusto e la punizione di Dio è tornato con forza sulla bocca del popolo ebraico. Esso risuona nella domanda che si è levata da ogni fossa dello sterminio e che uno scrittore ha affidato alla voce di un soccombente del ghetto di Varsavia: «Esiste al mondo una colpa che meriti un castigo come quello che ci è stato inflitto?»[9]. All'indomani della seconda guerra mondiale tutte le comunità di credenti sono state turbate dallo scandalo per il «silenzio di Dio»[10]. Si è parlato, con Bultmann, di un Dio totalmente Altro, Sconosciuto e Incomprensibile[11]; di fronte al genocidio del popolo eletto si è ipotizzata l'impotenza di Dio[12]; e si è riproposta l'idea di un Dio che è origine del male, nel senso che in lui è presente non la realtà ma la possibilità del male[13].

2. La domanda sulle origini e sul senso del male è al centro di ogni religione. Ma molteplici sono le risposte che le religioni positive vi hanno fornito. L'origine del male, intanto, può essere collocata in ambito teogonico, cosmogonico o antropogenetico. Nella storia si confrontano e si contaminano archetipi differenti, che ora riconducono il male al caos originario, alla materia che imprigiona lo spirito, alla volontà malvagia; ora ne rintracciano la presenza nel divino oppure in un principio che sfugge al controllo di-

[8] J. N. SHKLAR, *The Faces of Injustice*, 1990 [trad. it. *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 65].

[9] Z. KOLITZ, *Yosl Rakovers vendung tsu Got*, 1985 [trad. it. *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano 1997, p. 24]. Ma sul tema già M. SUSMAN, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 1946 [trad. it. *Il libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze 1999].

[10] E. WIESEL, *La nuit*, 1958 [trad. it. *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, p. 71]. Ma anche A. NEHER, *L'Exil de la Parole, du silence biblique au silence d'Auschwitz*, 1970 [trad. it. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983]; G. HERLING, *Variazioni sulle tenebre. Conversazione sul male*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2000.

[11] K. BULTMANN, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr, Tübingen 1933-1965; J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, 1963 [trad. it. *Dio e la permissione del male*, Queriniana, Brescia 1995].

[12] H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1989]; H. HÄRING, *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?*, 1999 [trad. it. *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Queriniana, Brescia 2001]. Sulla riflessione filosofica e teologica intorno al male della Shoah, S. BENSO, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Esi, Napoli 1992.

[13] L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, pp. 243-44.

vino; ora lo circoscrivono al mondo umano, a partire da un processo di corruzione o da un evento qualificato come caduta[14]. Alla base della tradizione occidentale, nella quale la concezione etica o antropocentrica del male prevale sulle visioni teogoniche e cosmogoniche, ritroviamo poi una peculiare tensione tra due concezioni di male, come colpa e come destino.

La connessione tra il male e la colpa è costitutiva dell'immaginario delle religioni della redenzione. Il significato della sofferenza è nella punizione e questa ha la sua giustificazione nella colpa. Trattando la sofferenza come «sintomo dell'essere inviso a Dio e di una colpa segreta», la religione viene incontro psicologicamente al bisogno diffuso di legittimazione della fortuna[15]. Ciò è evidente nel libro di Giobbe, che in ambito veterotestamentario documenta la crisi del concetto di retribuzione in società entrate nel vortice della contingenza. L'esemplarità dell'interrogazione di Giobbe sta nella forza con cui denuncia l'eccesso del male, l'incongruenza tra il destino e il merito, la sproporzione o addirittura l'assenza di correlazione tra la colpa e la pena[16]. La ragione non dà risposte e nemmeno il dialogo, l'intervento degli amici si converte in un atto di accusa, quello di Giobbe resta un lamento. Ma Giobbe finisce per accettare l'insondabilità di Dio e Dio premia quest'uomo che, come avrebbe detto Kant, fonda la fede sulla moralità, non la moralità sulla fede[17].

Di qui prende le mosse la concezione cristiana del male. Essa si trova a far fronte alla sfida di dare una risposta alla domanda radicale di giustificazione del male entro un contesto di crescente razionalizzazione, al quale per altro non sono estranee derivazioni dalla gnosi orientale. Il Dio biblico, il Dio che infierisce su Giobbe, ma anche il Dio che espone Adamo ed Eva alla tentazione e il Dio

[14] Cfr. P. RICŒUR, *Male*, in M. ELIADE (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, *Il pensiero*, Marzorati - Jaca Book, Milano 1997, pp. 420 sgg.

[15] M. WEBER, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, 1922 [trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, vol. I, p. 231]. Sul rapporto tra teodicea della sofferenza e motivo del risentimento, *ibid.*, pp. 235-6.

[16] Cfr. PH. NEMO, *Job et l'excès du mal*, 1988 [trad. it. *Giobbe e l'eccesso del male*, Città nuova, Roma 1981]; G. MORETTO, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; R. GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, 1985 [trad. it. *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994]; A. PIERETTI (a cura di), *Giobbe e il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 1996; A. POMA, *Avranno fine le parole vane? Una lettura del libro di Giobbe*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

[17] I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1791 [trad. it. *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in ID., *Questioni di confine*, Marietti, Genova 1990, p. 34].

che mostra di preferire le offerte di Abele a quelle di Caino, è un'entità nel cui comportamento è difficile riconoscere la giustizia[18]. L'elementare dispositivo della compensazione ultraterrena è la risposta del cristianesimo all'enigma del male nell'Antico Testamento. I beni e i mali temporali sono commisti, argomenterà Agostino; solo nell'aldilà la retribuzione del bene ai giusti e del male agli ingiusti ristabilirà l'armonia[19]. Come conseguenza del peccato il male è comunque qualcosa di contingente e accessorio, la cui eliminazione è possibile, anche se lo è solo grazie all'intervento divino.

Diversa la concezione greca, per la quale il male ha a che fare con il senso del limite, con una necessità contro cui s'infrange il volere e il potere degli uomini. Nell'immaginario sociale del mondo greco esso ha infatti una duplice origine: o la violenza dell'uomo (attore incline alla crudeltà) o la sofferenza per malattie e calamità di cui sono dispensatori gli dèi (quegli dèi che Nietzsche avrebbe definito «amici di spettacoli crudeli»). Alla prima ci si può opporre, accettandone però la logica e innescando una catena di azioni e reazioni, ma di fronte alla seconda l'uomo è impotente e non può che sperare nell'incostante e improbabile clemenza degli dèi. «Se nessuno ti fa violenza – rispondono i Ciclopi alle grida di Polifemo, – dal male che manda il gran Zeus non c'è scampo» [*Odissea*, IX, vv. 410-12]. Ma se il male fisico è lo stigma della condizione umana, il male morale appare come un destino condiviso dagli uomini e dagli dèi. In questo contesto, la visione tragica del mondo dà forma a quella «scoperta della crudeltà dell'esistenza» che costituisce un tratto essenziale dell'esperienza greca. L'uomo si fa crudele perché replica a una piú originaria crudeltà: «le cose devono subire la punizione e la vendetta della loro ingiustizia, che è l'ingiustizia dell'essere nate» recita un frammento di Anassimandro. La tragedia è dissidio, contrasto, resistenza al male, «tensione tra *opposte necessità*»[20]. Lo specifico della situazione tragica

[18] Cfr. T. RÖMER, *Dieu obscur: le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, 1996 [trad. it. *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2002].

[19] Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 8 [trad. it. *La città di Dio*, Einaudi, Torino 1992, p. 14: «Piacque infatti alla Provvidenza divina di preparare per il futuro dei beni ai giusti, di cui gli ingiusti non godranno, e dei mali agli empi, di cui i buoni non soffriranno. Ma i beni e i mali temporali volle che fossero comuni ad entrambi, affinché non si ricerchino con troppa avidità beni che si vedono posseduti anche dai cattivi, né si evitino con disdoro mali che spesso colpiscono anche i buoni»].

[20] S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 36.

è il riconoscimento dell'impossibilità di una libera azione esente da colpa. L'eroe tragico si sottomette al giogo della necessità «perché tra le sue alternative non ce n'è alcuna desiderabile»[21]. Il male pertanto non è accessorio e contingente, ma costitutivo dell'essere e dell'agire.

Anche entro questo orizzonte si presenta il problema della giustificazione del male. Nella tragedia greca come nella Bibbia la sofferenza è qualcosa di *inviato* e al tempo stesso di *immotivato*[22]. Ma diversa è la strategia con cui il mondo greco pensa di risolvere l'insopportabile crudeltà dell'esistenza. Una risposta al dilemma tragico la fornisce la filosofia laddove affronta la questione della felicità del giusto e dell'ingiusto (il tema trattato da Platone nella *Repubblica* e nel *Gorgia*). L'impegno socratico è mostrare che la giustizia non è un *agathon allotrion*: la felicità è autosufficienza e moderazione, non intemperanza, dissolutezza e prevaricazione. Contro l'inconsistenza della coniugazione sofistica di essere ingiusto e apparire giusto, il sapere consente la relativizzazione del male, riconoscendo l'inconsistenza dei mali che la sorte infligge al giusto. Il possesso consapevole della giustizia diventa fonte di felicità, nella misura in cui conoscenza dell'anima e conoscenza dell'ordine vengono a saldarsi creando le condizioni per il superamento del conflitto tragico.

3. Si delinea cosí una grande dicotomia che attraversa l'immaginario del male nella nostra cultura, riconducendone l'origine o alla colpa o all'errore[23]. Al paradigma della colpa, costitutivo della tradizione ebraica e di quella cristiana, si rifà il filone che concepisce il male come peccato. All'origine del peccato sta la superbia o l'orgoglio che porta un angelo – e poi l'uomo – a ribellarsi a Dio e a trasgredire alla sua legge: «l'orgoglio non è un vizio di Chi accorda il potere o del potere stesso – argomenta Agostino – ma dell'anima che ama in modo distorto il proprio potere e disprezza quello piú giusto di un Potere piú alto»[24]. Nella tradizione cristiana il male è primariamente peccato e in quanto tale è pensato con

[21] M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, 1986 [trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 97-99].

[22] *Ibid.*, p. 50.

[23] L'universalità di questa dicotomia, rinvenibile anche in altre tradizioni religiose, è tema che esula dai limiti di questo resoconto. Ma si veda almeno W. DONIGER O'FLAHERTY, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, 1976 [trad. it. *Le origini del male nella mitologia indú*, Adelphi, Milano 2002].

[24] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 8 [trad. it. cit. pp. 507-8].

le categorie della teologia[25]: anche la filosofia vi si accosta in qualità di *ancilla theologiae*. Solo la religione infatti, con la dottrina del peccato, riesce a dare un significato alla sofferenza nel suo rapporto con la colpa, intendendola «non solo come pena e punizione, ma soprattutto come espiazione e redenzione»[26].

Ma c'è una distinta concezione, che trova elaborazione sul versante filosofico, la quale riconduce il male all'errore e alla limitatezza della conoscenza umana. L'intellettualismo etico, secondo cui il male non è altro che difetto di conoscenza ed errore, è la grande eredità che la filosofia greca ha trasmesso all'Occidente. Secondo il Socrate platonico nessuno può fare il male volontariamente, giacché il male è qualcosa che non è. Per questa concezione l'uomo tende naturalmente al bene e se fa il male è per accidente, in quanto il male gli appare nelle sembianze del bene e lo trae in inganno. Se il male è errore e inadeguatezza conoscitiva, il rimedio non si chiamerà espiazione bensí conoscenza[27]. Su questo piano, le condizioni per il superamento del male appaiono indubbiamente piú favorevoli. Se infatti l'esistenza di una colpa originaria costituisce un impedimento insormontabile al progresso morale, il riconoscimento dell'ignoranza è già di per sé indizio di capacità di progredire nell'uomo. La natura umana è limitata ma la ragione può essere sviluppata fino a trascendere quei limiti costruendo un mondo artificiale.

Per quanto entrambe queste visioni del mondo lavorino al superamento di quel dualismo conseguente all'originario bisogno di una teodicea rassicurante, che attribuisce a demoni e spiriti malvagi l'origine del male e quindi postula un principio negativo che sfugge al controllo divino, si tratta senza dubbio di concezioni divergenti. L'intellettualismo etico è destinato a sfociare nell'Illuminismo moderno, nella fiducia della ragione di poter riorganizzare la società sostituendo al caos della naturalità un ordine artificiale. Per questa via l'arroganza della ragione può spingersi fino all'estremo di un sapere che, come scienza delle cause del male e del bene nella natura e nella società, aspira a modificare in termini utopici la condizione umana. L'insondabilità del male è invece la tesi della contrapposta posizione cristiana, di cui san Bernardo offre un'in-

[25] E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalitischer und philosophischer Sicht*, 3 voll., Schönonig, Paderborn 1977-78; H. HÄRING, *Il male nel mondo* cit.; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.

[26] L. PAREYSON, *Ontologia della libertà* cit., p. 248.

[27] PLATONE, *Eutidemo*, 281d-e, *Gorgia*, 509c-e, *Leggi*, 860d-e.

cisiva formulazione: «Non cercare di sapere piú di quanto è opportuno sapere. Conoscere il male infatti non è piú sapere, ma perdere il senno»[28]. In età moderna, Pascal, per il quale pure l'uomo è soltanto «un soggetto pieno d'errore», non farà che riproporre l'assunto antintellettualistico: «Vi sono senza dubbio leggi naturali, ma questa bella ragione corrotta ha corrotto ogni cosa»[29].

Il vero spartiacque tra concezione pagana e concezione cristiana non è costituito dalla svalutazione della materia e della corporeità, ma dalla dottrina dell'intelletto, della volontà e della libertà. Già Platone individua nel corpo la fonte del male, aprendo con la dicotomia di anima e corpo la via all'immagine cristiana dell'uomo, che si affermerà a partire da Paolo. Se per il neoplatonismo la materia è il non-essere, per la patristica anche la materia è creata da Dio e dunque oggetto di rivalutazione: *caro salutis cardo*, la carne è peccato ma anche strumento di salvezza[30]. Quello che con il cristianesimo si avvia è piuttosto un processo di colpevolizzazione dell'uomo che pone sotto accusa, oltre la sensibilità, un nemico piú insidioso, la volontà[31]. Nella *Lettera ai Romani* troviamo l'identificazione del concetto di *kakon* greco con la nozione ebraica di peccato[32]. Il male non è solo nell'errore, quindi nell'imperfezione dell'intelletto, ma nella colpa, quindi nella deviazione della volontà. Certo, la volontà si attiva nell'ignoranza, presuppone il non sapere, dall'errore è tratta in inganno, ma è dall'impasto di volontà cattiva e intelletto sviato che ha origine il male[33]. La for-

[28] Cit. in C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, p. 27.

[29] B. PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Rizzoli, Milano 1994, p. 141.

[30] Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 3, trad. it. cit. p. 585: «La corruzione del corpo, che grava sull'anima, non è la causa del primo peccato, ma la sua punizione; non la carne corruttibile rese l'anima peccatrice, ma l'anima peccatrice rese corruttibile la carne». La carne diventa cosí metafora della "resistenza interiore" che la volontà incontra e deve superare per diventare consapevole di sé: H. ARENDT, *The Life of the Mind*, 1978 [trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 386].

[31] Questa è del resto una linea che culminerà nella filosofia moderna, ad esempio in I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1794 [trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID., *Scritti morali*, Utet, Torino 1970, p. 377], quando argomenta che il vero nemico «non va cercato nelle inclinazioni naturali» ma in un «principio particolare e positivo»: «un nemico in certo modo invisibile, nascosto dietro la ragione, quindi piú pericoloso».

[32] CH. SCHULTE, *Unde malum? Notizen zu Herkunftsbestimmungen des Bösen im okzidentalen Menschenbild*, in A. SCHULLER e W. VON RAHDEN, *Die andere Kraft* cit., pp. 3 sgg.

[33] Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 334: «Devo volere perché non so». La verità ha forza coercitiva, solo l'essere che è inaccessibile alla conoscenza può aprirsi alla volizione. Questo tema sarebbe, come è noto, diventato centrale nella filosofia moderna:

za che interviene a disturbare il funzionamento dell'intelletto e produce l'errore non è solo la sensibilità ma la volontà.

La volontà corrotta corrompe dunque la ragione. Per questa via il cristianesimo perviene al rovesciamento del punto di vista platonico. La ragione stessa, non illuminata dalla Grazia, diventa concausa del male. Con il cristianesimo l'uomo impara non solo a «vergognarsi» dei propri istinti, come avrebbe sostenuto Nietzsche[34], ma anche delle proprie facoltà intellettuali. La corruzione creaturale tocca infatti le tre componenti dell'anima platonica – nessuno meglio di Agostino lo mette in luce.

> Come si commettono delitti quando l'impulso spirituale che muove le nostre azioni è corrotto e si scatena con torbida arroganza; come si cade nel vizio quando l'anima non modera le inclinazioni di cui si alimentano i piaceri fisici, cosí gli errori e le opinioni false guastano la vita, se anche l'anima razionale è corrotta[35].

Elaborando l'eredità dell'intellettualismo greco la teologia cristiana verrà poi variamente articolando e modificando questa posizione. Ma anche la Scolastica con Tommaso imputa al corpo il *peccatum veniale* come pure il *peccatum habituale*, ma attribuisce al *peccatum mortale* un'origine spirituale[36].

All'interno del cristianesimo convive cosí una duplice sindrome, di relativizzazione e drammatizzazione del male. La prima è espressa dalla tesi secondo cui tutto l'essere in quanto essere è bene mentre il male può essere solo privazione. Ma se il male prende corpo soltanto nella debole figura della privazione, perché allarmarsene? La teodicea funziona in effetti, da questo punto di vista, come un'efficace strategia di rassicurazione. Anche una volontà perversa è, dice Agostino, una «grande prova della bontà della natura» e uno strumento per la realizzazione del bene nel mondo[37]. Ciò vale altresí per la tradizione ebraica, entro la quale il male è talora metaforicamente inteso come «lievito nella pasta»[38].

si veda R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 1641 [trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997, vol. IV].

[34] F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, 1887 [trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1984, p. 56].

[35] AGOSTINO, *Confessiones* [trad. it. *Confessioni*, Einaudi, Torino 2000, p. 121].

[36] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de malo* [trad. it. *Il male*, Rusconi, Milano 1999] e B. WELTE, *Das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Freiburg 1959.

[37] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 17.

[38] M. BUBER, *Bilder von Gut und Böse*, 1952 [trad. it. *Immagini del bene e del male*, Edizioni di Comunità, Milano 1981].

Dall'altro lato, però, il cristianesimo sviluppa uno straordinario potenziale di radicalizzazione del problema: nella sua lotta contro il male si arma della conoscenza del male e conferisce a esso una presenza ossessiva, evocando un immaginario inquietante che estremizza lo scandaloso spettacolo della sofferenza. Per quanto sia impegnato a contrastare il dualismo manicheo, il cristianesimo non ha mai cessato, per dirla con Pierre Bayle, «di riconoscere un principio subalterno del male morale». A monte della caduta dell'uomo sta infatti la ribellione di quegli angeli che, «dopo aver peccato, hanno costituito nell'universo un partito contro Dio»[39]. L'agente di questo partito nel mondo è il diavolo: la religione cristiana, come e ancor piú di altre religioni monoteistiche e anche di quelle politeistiche, stenterà sempre a liberarsi dalla tendenza a personalizzare quel principio subalterno del male.

Anche al di là delle deviazioni eretiche, questo dualismo resta un tratto latente nell'evoluzione della concezione del mondo cristiana. Ma il cristianesimo è anche un grande laboratorio di mediazione e conciliazione. Tra la dottrina della *privatio boni* e la tesi della malvagità del volere e dell'agire esiste un nesso che ancora Agostino ha ben evidenziato. La volontà cattiva non può essere spiegata facendo ricorso a una *causa efficiens* ma solo a una *causa deficiens*: «la volontà cattiva non si produce perché l'uomo è un essere naturale, ma perché creato dal nulla»[40]. Alla dottrina della *privatio boni* fa da corrispettivo, sul piano dell'analisi dei processi volitivi, la tesi della *desertio meliorum*: «il peccato non è desiderio di una natura cattiva, ma è la rinuncia ad una migliore»[41]. E tuttavia la volontà rimane in sé sdoppiata, divisa tra *velle* e *nolle*, esposta al dissidio e alla discordia, quindi «impotente *in interiore homine*, cioè quando comanda a se stessa»[42]. Per questo la tensione tra ontologia ottimistica e assiologia nichilistica è destinata ad attraversare l'intera tradizione filosofica occidentale.

[39] P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 1697-1702 [trad. it. *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, vol. I, p. 254].

[40] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 6, trad. it. cit. p. 506. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710 [trad. it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, I, 20, in ID., *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. III, p. 122].

[41] AGOSTINO, *De natura boni* [trad. it. *La natura del bene*, Rusconi, Milano 1995, I, 36, p. 177 e I, 34, p. 173]. Cfr. R. SCHÖNBERGER, *Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie*, in F. HERMANNI e P. KOSLOWSKI (a cura di), *Die Wirklichkeit des Bösen* cit., pp. 15-47.

[42] I. SCIUTO, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Angeli, Milano 1995, p. 109.

4. Le grandi metafisiche razionalistiche postcartesiane ereditano dall'agostinismo il dualismo irrisolto tra una concezione del male come apparenza, *privatio boni*, limite alla pienezza della creazione, e una concezione del male come realtà morale, volontà malvagia, frutto del peccato; ed ereditano, come artificio per il superamento di quel dualismo, anche l'impianto della teodicea. Se per teodicea intendiamo «la difesa della somma saggezza dell'autore del mondo dalle accuse che la ragione solleva contro di lei muovendo da quanto di contrario ad un fine accade nel mondo»[43], quelle metafisiche costituiscono il tentativo piú organico di «funzionalizzazione del male», vale a dire della sua trasformazione in condizione e strumento di realizzazione del bene. Con la modernità quei tentativi di teodicea appariranno però fallimentari e quel dualismo si romperà a vantaggio di una concezione del male come realtà negativa riluttante all'abbraccio del bene.

È noto che all'interno della teodicea la relativizzazione del male percorre tre vie: la definizione del male come *privatio boni*, la concezione dell'armonia della creazione, il finalismo, secondo il quale Dio sa trarre il bene dal male. In Agostino ciascuna di queste componenti trova già un'adeguata elaborazione. Attraverso la dottrina della *privatio boni* non si nega l'esistenza del male ma la sua assolutezza, riportandolo alla dimensione della contingenza; con la dottrina armonicistica si suggerisce il buon uso del male da parte del *iustissimus ordinator* di un universo nel quale le dissonanze servono ad accrescere l'armonia del mondo e le sofferenze servono a elevare il valore della virtú; con il finalismo il male diventa mezzo per la realizzazione di un fine buono, per cui persino il peccato originale appare *felix culpa* che ha permesso l'avvento di Cristo[44]. Le sofferenze troveranno nell'aldilà riscatto, in quanto a ciascuno sarà attribuito secondo il merito delle sue azioni.

In tutti i tempi il pensiero umano è segnato dall'esperienza del male fisico, dall'idea di malattia, sofferenza del corpo, vecchiaia e morte[45] e da quella del male morale, conseguente alle sofferenze

[43] I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea* cit., p. 23.

[44] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 17, 18, 22, 23; «Dio non avrebbe creato nessun angelo, anzi, anche nessun uomo, di cui prevedesse la malvagità futura, se contemporaneamente non avesse conosciuto i modi in cui piegarli a vantaggio dei buoni» [trad. it. cit. pp. 470-71]. Cfr. I. SCIUTO, *La felicità e il male* cit., p. 60 sgg.

[45] Sul concetto di male fisico cfr. M. D. GRMEK, *Il concetto di malattia*, in ID. (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1993, vol. I, pp. 323-47.

che gli uomini infliggono volontariamente gli uni agli altri. Ora il problema elementare della teodicea, da Giobbe in avanti, è l'impossibilità di stabilire una connessione persuasiva tra male fisico e male morale. Se il dispositivo di correlazione proposto dal cristianesimo si fonda sulla fede, la filosofia moderna tenta di darne ragione sul piano metafisico, tematizzando l'imperfezione di ogni creatura e del genere umano in particolare[46]. Introducendo la categoria di male metafisico non si dà soltanto conto di quella connessione ma si compie un passo essenziale in direzione della razionalizzazione del male. Il male fisico è conseguenza di una colpa, quindi di un male morale, che a sua volta è conseguenza del male metafisico. Per Leibniz «il libero arbitrio è la causa prossima del male di colpa e, in seguito a ciò, del male di pena, anche se è vero che l'imperfezione originaria delle creature, che si trova rappresentata nelle idee eterne, ne è la causa prima e piú lontana»[47]. Il senso dell'operazione leibniziana, in particolare, è racchiuso nel tentativo di rispondere alla sfida neomanichea della modernità, riproponendo il paradigma rivisitato dell'intellettualismo etico e la riduzione della colpa all'errore[48].

È Leibniz dunque a ridefinire agli inizi del Settecento, contro la critica che ne facevano intellettuali quali Bayle, la dottrina del male come *privatio boni* e le altre componenti teoriche della teodicea. Il male è per lui una modalità privativa dell'essere: «e non soltanto l'ignoranza, ma anche l'errore e la malizia consistono formalmente in una qualche specie di privazione»; il peccato è permesso perché «implicato nel miglior progetto dell'universo»; la privazione di bene che indubbiamente affligge il genere umano è «quasi nulla, in confronto ai beni presenti nell'universo»[49]. Quando Leibniz ne risistema l'impianto argomentativo e ne consacra il nome, in una congiuntura di rinnovato interesse per antiche dottrine dualistiche, la parabola della teodicea è tuttavia vicina al suo compimento. In uno scritto tardo Kant smantellerà quell'impianto osservando che il male morale è in contrasto con l'idea della *santità* di Dio in quanto *legislatore* dell'universo, il male fisico è in contrasto con l'idea della *bontà* di Dio in quanto suo *governatore*, mentre la sproporzione tra le colpe e le pene è in contrasto con l'idea di *giustizia* di Dio in quanto sommo *giudice*[50]. Il tentativo di discolpare il creatore del mondo affermando che la realtà del male fisico va relativizzata, considerando che il bene prevale sul male, si scontra con l'obiezione che il creatore ci ha chiamati a una vita per noi non desiderabile nella sua contingenza. Il tentativo di discolparlo, affermando che la realtà del male morale non può essere scongiurata «a motivo dei limiti della natura dell'uomo come essere finito», fallisce, perché quel male cessa in tal modo di poter essere imputato come colpa agli uomini[51].

5. Vettore unificante della teologia, cattolica e protestante, e della metafisica cristiana nel suo complesso, è l'identificazione di male e peccato e la convinzione che l'uomo non possa liberarsi da esso con le sue sole forze. La messa in discussione di questi presupposti costituisce invece il punto di partenza della filosofia morale moderna, che trova nel movimento illuministico la sua espressione piú compiuta. La modernità coltiva l'idea di una possibile liberazione dal male attraverso il tempo, «ossia l'attribuzione al tempo storico della capacità di trasformare non solo le condizioni esteriori di vita dell'uomo, ma la sua stessa realtà morale»[52]. Quello che si delinea è un duplice processo di privatizzazione e di socializzazione del male: privatizzazione nel senso che in molte delle sue fattispecie esso viene derubricato a faccenda di pertinenza morale dell'individuo, socializzazione nel senso che in altre sue manifestazioni diventa conseguenza di disfunzioni organizzative della società[53]. La duplicità delle concezioni del male, per cui esso

[46] Sulla nozione di male metafisico come «imperfezione originale nella creatura» cfr. G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea* cit., I, 20, p. 122. È ancora Leibniz a esplicitare in che senso questo concetto contribuisca alla razionalizzazione della dottrina del male, *ibid.*, II, 156, p. 221: «è vero che il diavolo è l'autore del peccato: ma l'origine del peccato viene da piú lontano, la sua fonte risiede nell'imperfezione originaria delle creature».

[47] *Ibid.*, III, 288, p. 317.

[48] Per questo la strada gli era stata spianata da R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche* cit., IV, p. 95, per il quale l'errore dipende dal «fatto che, dato che la volontà è piú ampia dell'intelletto, io non la trattengo nei medesimi limiti di questo, bensí la estendo anche a quel che non intendo».

[49] *Ibid.*, I, 32, p. 130; oppure II, 153, p. 219: «Il male stesso non deriva che dalla privazione: il positivo vi entra solo per concomitanza»; II, 211, p. 267; I, 20, p. 122. Se e come la dottrina della privazione si trasformi in Leibniz in dottrina della negazione, come argomenta F. HERMANNI, *Die Positivität des Malum. Die Privationstheorie und ihre Kritik in der neuzeitlichen Philosophie*, in ID. e P. KOSLOWSKI (a cura di), *Die Wirklichkeit des Bösen* cit., pp. 50 sgg. Per un inquadramento storico dei moderni tentativi di teodicea cfr. S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986 e W. OELMÜLLER (a cura di), *Theodizee - Gott vor Gericht?*, Fink, München 1990.

[50] I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea* cit., p. 25.

[51] *Ibid.*, pp. 26-27.

[52] M. NICOLETTI, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 146.

[53] H. D. KITTSTEINER, *Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen*, in A. SCHULLER e W. VON RAHDEN (a cura di), *Die andere Kraft* cit.,

è da un lato prodotto della superstizione, dunque errore, dall'altro prodotto dell'ingiustizia, dunque colpa, perdura anche nel moderno. Ma la secolarizzazione mette al bando il diavolo, trasforma il peccato in crimine, cessa di considerare l'uomo un essere decaduto bisognoso di redenzione per farne un essere finito, bisognoso di educazione e di correzione.

In questo clima si consuma quella che Groethuysen ha chiamato la «crisi del peccato»[54]: laicizzandosi, esso perde il suo potenziale di corruzione per divenire sinonimo di violazione di una regola che forse va semplicemente ridefinita o meglio tutelata. Con Hobbes e Spinoza l'età moderna imbocca la via della secolarizzazione e della relativizzazione dei concetti di bene e male. Per Hobbes la natura dell'uomo è tale che

> ciascuno chiama *bene* quello che desidera avvenga, e *male* quello da cui rifugge. Quindi, per la diversità delle passioni, accade che l'uno chiami *bene* quello che l'altro chiama *male*; e lo stesso uomo chiami ora *bene* quello che presto chiamerà *male*; e di una stessa cosa, dica che è *buona*, in rapporto a se stesso, e *cattiva*, in rapporto a un altro[55].

Ancora piú esplicitamente, per Spinoza bene e male sono categorie antropomorfe, e solo un residuo di superstizione può far sí che si attribuisca a Dio o al mondo una finalità eudemonistica. Il male è «ciò che ci impedisce di essere in possesso di un bene», dove per bene s'intende «ciò che sappiamo con certezza che ci è utile»[56].

Al tradizionalismo e al fondamentalismo del ritorno ai principî, alla concezione ciclica della storia, la modernità contrappone la filosofia del progresso. L'idea del ritorno implica la riconversione dalla via sbagliata a quella giusta, quindi il pentimento per la deviazione e il peccato; quella del progresso invece suggerisce che dalla via sbagliata si passa, in modo sempre piú difficilmente reversibile, a quella giusta[57]. Il progresso rimuove in profondità quelle cause del male che hanno a che fare non con il peccato originale ma con l'ignoranza e con le ingiustizie sociali. È il tempo, con il diffondersi dei

pp. 55-92. Cfr. W. VON RAHDEN, *Orte des Bösen. Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispositivs*, *ibid.*, pp. 26-54.

[54] B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 1927 [trad. it. *Origini dello spirito borghese in Francia*, Einaudi, Torino 1977, I, pp. 150-85].

[55] Cfr. T. HOBBES, *De cive*, XIV, 17.

[56] Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, IV, Definizioni I e II; ID., *Tractatus politicus*, II, 18.

[57] L. STRAUSS, *Progress or Return?*, 1952 [trad. it. *Progresso o ritorno?* in ID., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-85].

Lumi, a sconfiggere il fanatismo, causa degli odi irrazionali, e il dispotismo, fonte perenne d'ingiustizia. Certo, agli illuministi la storia non appare «altro che una raccolta dei delitti e delle disgrazie del genere umano»[58]. Ma la civilizzazione è il movimento che porta (o dovrebbe portare) al progressivo depotenziamento di quell'intreccio di male agito e patito. Nella voce *Pardonner* dell'*Encyclopédie* questa convinzione trova una formulazione esemplare: «Il tempo non *perdona* alla malvagità: presto o tardi, ne fa giustizia»[59].

A essere messa sotto accusa è ora esplicitamente l'organizzazione della società: «le sedizioni, le guerre, il disprezzo o la trasgressione delle leggi, non vanno tanto imputati alla malvagità dei sudditi quanto alla cattiva costituzione del potere»[60]. Al centro della meditazione sul male troviamo in primo luogo il fenomeno della guerra. La guerra è da sempre, per la riflessione filosofica, un male: non solo una fonte di mali fisici ma anche un male morale – in particolare la malattia morale dei potenti. «Non si può negare – osserva Bayle – che la guerra sia l'ora del demonio e, per cosí dire, il periodo in cui tocca a lui regnare»[61]. In riferimento a essa la modernità mira a eliminare il tragico dalla storia: perché, se il tragico è l'addensarsi di sventure sugli uomini, quando ciò sia imputabile a colpe indotte da circostanze che essi non controllano, essa è volontà di sottomettere tali circostanze, attraverso il dominio della natura e della storia.

L'altro grande male sociale è la diseguaglianza, con l'oppressione e l'indigenza che ne dipendono. «Ovunque si vedono prigioni e ospedali, ovunque ladri e mendicanti», registra allarmato Bayle nel *Dictionnaire*[62]. Tutti gli illuministi lo seguiranno in questa denuncia. È però soprattutto con Rousseau che la modernità scopre i rapporti sociali come origine del male[63]. Anzi, la società subentra a Satana come causa esterna del male: l'uomo esce buo-

[58] P. BAYLE, *Manichei*, in ID., *Dizionario* cit., p. 19.

[59] Vedi alla voce *Pardonner*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, ristampa anastatica della prima edizione del 1751-80, Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, vol. 11, p. 934.

[60] B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, V, 2.

[61] P. BAYLE, *Senofane*, in *Dictionnaire* cit., p. 258.

[62] ID., *Manichei*, *ibid.*, pp. 17-18.

[63] Sul tema, già sollevato dal classico saggio di E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, 1932 [trad. it. *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in E. CASSIRER, R. DANTON e J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994], cfr. C. VASALE, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978 e R. GATTI, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996.

no dalle mani del Creatore e viene corrotto dalle istituzioni. Nel ritenere l'uomo non malvagio per natura ma solo per corruzione Rousseau non fa che raccogliere l'eredità del cristianesimo, socializzando per cosí dire la dottrina del peccato; al tempo stesso va al di là della denuncia sociale per porsi l'obiettivo di una palingenesi che in qualche modo viene in luogo della grazia: dalla rigenerazione della società deve conseguire la restaurazione della natura umana nella sua bontà originaria[64]. Mettendo in evidenza le patologie della civiltà, Rousseau, a onta del carattere piú reazionario che rivoluzionario della sua peculiare sintesi di cristianesimo e repubblicanismo, pone cosí le premesse di una lettura della modernità che ne svilupperà le contraddizioni fino allo sbocco della ribellione e della rivoluzione.

La diagnosi che imputa le virtú dell'uomo alla sua bontà naturale e i vizi alla società si radicalizza nel momento in cui viene a saldarsi con la tesi della perfettibilità storica. Per Condorcet il progresso può cancellare non solo i mali sociali come la povertà, l'oppressione e la guerra ma ridurre al minimo anche i mali fisici, portando a una condizione nella quale «la stupidità e la miseria saranno soltanto accidenti, e non lo stato abituale di una parte della società»[65]. Con la rivoluzione francese tale programma filosofico trapassa in programma politico. Da questa svolta saranno molti gli apprendisti stregoni della storia che si porranno a sperimentare con le forze sociali. Originariamente l'Illuminismo, differenziando le strategie di riforma, aveva cercato «di svuotare l'inquietante problema del *male* radicale e di spostare l'accento sulle molteplici cause delle nostre *diverse sventure*, inventando terapie morali e materiali per limitarne la portata»[66]. Ma con il fallimento del pluralismo riformista subentrerà il monismo rivoluzionario dei grandi semplificatori, che nella diseguaglianza sociale individueranno la ragione esclusiva di tutti i veri mali dell'umanità.

Qui merita d'essere sottolineato l'ambiguo rapporto che la cul-

[64] J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes de droit politique*, 1762 [trad. it. *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994, II, 7, p. 57: «Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per cosí dire, la natura umana (...) Bisogna, in una parola, che egli tolga all'uomo le forze che gli son proprie per dargliene altre che siano fuori di lui estranee e di cui non possa far uso senza l'aiuto di altri»].

[65] M.-J.-A.-N. CARITAT DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793-94 [trad. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino 1969, p. 166].

[66] B. BACZKO, *Job, mon ami*, 1997 [trad. it. *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, manifestolibri, Roma 1999, p. 48].

tura illuministica intrattiene con la teodicea. Se per un verso infatti questa è posta sotto bersaglio dalla critica, per l'altro viene secolarizzata dalla filosofia della società e della storia. Con la riabilitazione degli egoismi e delle passioni di una società corrotta e incline al lusso – l'invidia, l'avidità, l'ambizione, la vanagloria, i vizi stigmatizzati dalla tradizione cristiana –, la modernità fa sí che quello che è bene per me diventi bene di tutti: anzi, quello che è bene per me ma che da altri può essere considerato vizio si converte in pubblico beneficio. L'antagonismo è poi per la filosofia dell'Illuminismo il mezzo di cui la natura si serve per sviluppare le disposizioni dell'uomo e favorire il processo di incivilimento e di giuridificazione dei rapporti sociali. Il male viene pertanto legittimato per il suo contributo al progresso del genere umano, anche il peccato originale trova giustificazione, almeno tra i filosofi del partito opposto a Rousseau, come principio della civilizzazione[67]. Persino la guerra può essere giustificata in questa prospettiva: è un male necessario (un male da cui deriva un bene) o un male apparente (un male che nasconde un bene).

Ma se il finalismo delle metafisiche armonicistiche viene riassorbito nell'impianto delle filosofie della storia, l'attacco sferrato dall'Illuminismo alla teodicea, partendo da Bayle, è radicale. Si argomenta che sofferenza e disperazione non sono vivaio di virtú ma di depravazione, e che il corso negativo del mondo può determinare i nostri destini tanto nell'aldiqua come nell'aldilà. Infinite sono le testimonianze dell'infelicità e della malvagità umane. Anche sul piano del male fisico la teodicea è messa severamente in discussione. Il terremoto di Lisbona porta Voltaire a proclamare: «Il male è sulla terra»[68]. Ma anche le dinamiche sociali evidenziano un grumo non solubile, refrattario agli sforzi di riforma e di razionalizzazione. Voltaire, nel dialogo *A, B, C* dà conto di posizioni distinte, in base alle quali, da una parte, «l'uomo non ama il male e lo fa solo per il proprio tornaconto», mentre, dall'altra, «molti sono proclivi a ottenere il loro tornaconto mediante le altrui

[67] F. HERMANNI, *«Felix culpa». Die Transformationen der Sündenfall-Erzählung im 18. Jhdr.*, in ID. e V. STEENBLOCK (a cura di), *Philosophische Orientierung*, Fink, München 1995, pp. 29-46.

[68] Cosí nel *Poema sul disastro di Lisbona*, cit. in B. BACZKO, *Giobbe amico mio* cit., p. 16. Cfr. VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, 1770 [trad. it. *Quesiti sull'Enciclopedia*, in ID., *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1962, vol. II, p. 634]: «Il male è dappertutto. I quattro elementi cooperano a produrlo. La sterilità di un quarto del mondo, le malattie, la moltitudine di animali nemici, tutto ci obbliga a lavorare senza requie per tener lontano il male».

sventure»[69]. La prima è alla base del paradigma mandevilliano dell'egoismo generalizzato, che converte i vizi privati in pubblici benefici. Dalla seconda si origina il cammino che a prezzo di qualche radicalizzazione conduce a Sade e Schopenhauer: «il malvagio procura di mitigare il proprio dolore con lo spettacolo del dolore altrui, con il pensiero che tale dolore è un effetto e una testimonianza della propria potenza»[70].

6. Con l'eclisse della teodicea, il XVIII secolo dischiude la via all'emersione di quella dottrina radicale del male che la metafisica cristiana aveva cercato di disinnescare nel corso della sua lotta contro il dualismo manicheo. A rompersi definitivamente, nell'accelerazione della dinamica del negativo, è il già costitutivamente precario equilibrio tra male fisico e male morale. Il male inscritto nella natura resiste agli assalti dell'ingegno, mentre quello imputabile alla volontà dilaga. La storia prende il sopravvento sulla natura, il divenire sull'essere. La contingenza appare ora dominio incontrastato del male. Ma il male contingente risulta piú difficile da accettare del male necessario: «non c'è consolazione piú efficace – scrive Schopenhauer – che la piena certezza di una necessità infallibile»[71].

Al declino della teodicea si accompagna la crisi della dottrina privativa del male e il superamento della riduzione dello stesso a limite cognitivo. La dottrina kantiana del male radicale offre di questa trasformazione il laboratorio piú sofferto. In Kant il male non può essere ricondotto in nessun caso all'ignoranza o all'errore, in quanto la malvagità o perversione dell'uomo implica che egli, pur consapevole della legge morale, accetti nella sua massima di allontanarsi (a volte) da essa. Il male è «innato nella natura (e tuttavia procurato a noi da noi stessi)» e radicale in quanto «corrompe il fondamento di tutte le massime» e «(con il turbamento dei criteri della facoltà morale di giudicare e rendendo cosí incerta l'imputazione sia interiore sia esteriore) costituisce la piaga aperta della nostra specie che, finché non ce ne saremo liberati, impedirà al germe del bene di svilupparsi come farebbe senza di essa»[72].

[69] *Ibid.*, p. 598.

[70] A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., p. 406.

[71] *Ibid.*, p. 348.

[72] I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione* cit., pp. 352, 357, 359. Sul tema CH. SCHULTE, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1988; M. A. PRANTEDA, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002.

A concepire esplicitamente il male, ormai agli antipodi di Leibniz, non come indebolimento della facoltà intellettuale e volitiva ma come una forza attiva che nella realtà si oppone al bene è Schelling. Per lui il rovesciamento dell'ordine morale dei moventi dell'azione, che in Kant restava limitato all'ambito categoriale della morale, assume il significato del rovesciamento del rapporto ontologico tra due princípi costitutivi della realtà[73]. Schelling pone in termini perentori l'antinomia in cui resta impigliata la filosofia dopo il fallimento della teodicea classica:

> o si ammette un male reale, e allora è inevitabile che si comprenda il male nella sostanza infinita o nello stesso volere originario, con il che si distrugge il concetto di un essere perfettissimo: oppure in qualche modo si deve negare la realtà del male, ma con questa si dilegua insieme anche il concetto reale di libertà[74].

La difesa dell'integrità di questo concetto fa sí che il male non venga concepito come la risultante di una modalità difettiva dell'essere quanto piuttosto di un suo eccesso – di un sovrappiú di energia.

In Schopenhauer, De Maistre, Schelling, Kierkegaard, Baudelaire, Dostoevskij, Nietzsche il discorso sul male riflette le specifiche patologie della modernità. Si afferma un pensiero dominato dal *pathos* del male agito e subito. Nella storia come arena del male, crudeltà e violenza accumulano trofei senza limiti[75]. Anche la letteratura tematizza «lo spirito di perversità», quello che Poe definisce «fare il male per amore del male»[76]. A evidenziare l'intreccio di modernità e barbarie è poi Dostoevskij: «la civiltà ha reso l'uomo, se non piú sanguinario, certamente sanguinario in modo peggiore, piú infame di prima»[77]. Il male in questo scenario non è piú irrealtà, privazione e apparenza ma assume «il significato piú

[73] F. HERMANNI, *Die Positivität des Malum* cit., p. 66. Cfr. ID., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien 1994.

[74] F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990, p. 92].

[75] J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821 [trad. it. *Le serate di Pietroburgo, o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, Rusconi, Milano 1986, p. 398: «La stessa terra sempre intrisa di sangue non è che un immenso altare sul quale tutto ciò che vive deve essere immolato all'infinito, senza misura, senza tregua, fino alla consumazione delle cose, fino all'estinzione del male, fino alla morte della morte»].

[76] E. A. POE, *Opere scelte*, Mondadori, Milano 1971, p. 659. Cfr. F. RELLA, *Figure del male*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 80.

[77] F. M. DOSTOEVSKIJ, *Memorie dal sottosuolo*, Einaudi, Torino 2002, p. 25.

intenso della ribellione e della distruzione», si configura come «una rivolta contro l'essere, una violazione della positività, un oltraggio al bene, una disobbedienza alla legge»[78]. Se di un'antropologia della carenza si deve ancora parlare, essa investe semmai la difettività di quell'energia distruttiva. Vi è infatti chi come Dostoevskij riconosce che gli uomini sono «ribelli deboli e incapaci di sopportare le proprie rivolte»[79]. Ma vi è anche chi, come Nietzsche, denunciando nel nichilismo passivo un «segno di debolezza», in cui trova espressione il declino della potenza dello spirito, ravvisa nel nichilismo attivo una «forza violenta di distruzione»[80].

L'estetizzazione del male è una figura estrema nel processo moderno di funzionalizzazione del male. Ma al polo opposto si colloca la tendenza alla sua politicizzazione nel quadro di un attivismo che vuole travolgere ogni ordine tradizionale e ogni misura di civiltà. Il processo di secolarizzazione e la lotta che la modernità ingaggia con la dottrina cristiana del peccato originale covano un rischio: la genesi di una sociologia criminalizzante, che non riconosce nell'uomo senza differenziazioni le radici del male ma le individua di volta in volta in particolari classi sociali (le classi dominanti, le aristocrazie, la borghesia) o in particolari gruppi etnici (o razze). Il male non scompare dall'immaginario collettivo ma si concentra selettivamente in questo o in quel gruppo sociale, consentendo discriminazioni e criminalizzazioni che assolutizzano i fronti del conflitto in una società che si vorrebbe secolarizzata. Le filosofie del progresso attivano con la «furia del dileguare» rivoluzionaria anche le reazioni piú estreme. Le ideologie che cercano di incatenare i tre mostri della guerra, del potere statale e della proprietà: pacifismo, anarchismo, comunismo[81], prendono d'altro canto il posto della religione nell'alimentare un'etica della non resistenza o nel produrre fanatismo.

La modernità, che per i suoi fautori implica la neutralizzazione del male in un immanentismo eudemonistico, diventa cosí per i suoi detrattori la realizzazione del male assoluto. Alla potenza del Soggetto fa da contraltare la reificazione dell'Altro. Già Goethe aveva del resto intuito tale paradosso quando, guardando all'irruzione

[78] L. PAREYSON, *Ontologia della libertà* cit., p. 168.

[79] F. M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1974, p. 273. Cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.

[80] F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere* cit., vol. VIII, pp. 12-13.

[81] N. BOBBIO, *Guerra e diritto* (1966), in ID., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, p. 526.

del demoniaco nella storia, descriveva in questi termini il male radicale: «ognuno vorrebbe essere quello che potrebbe essere e tutti gli altri nulla, come non esistessero»[82]. Onnipotenza dell'individuo e nichilismo sociale sono le coordinate che strutturano la mappa del problema nell'età delle secolarizzazioni e delle rivoluzioni. A metà del Novecento, al culmine di uno sviluppo contrassegnato proprio da quelle tendenze, Hannah Arendt avrebbe diagnosticato lo specifico della condizione totalitaria: «l'onnipotenza dell'uomo rende superflui gli uomini»[83]. A questo punto la radicalità del male si sarebbe convertita nella sua banalità.

Del totalitarismo sono state in effetti fornite molteplici letture e in particolare due opposte in termini di demonizzazione e banalizzazione del male, di un male cioè che per un verso oltrepassa le dimensioni dell'umano e per l'altro si dissolve nell'anonimo funzionamento della macchina di distruzione[84]. L'impossibile viene reso possibile, diventando «il male assoluto, impunibile e imperdonabile, che non poteva piú essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'invidia, dell'avidità, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria»[85]; ma al tempo stesso esso scolora nel collaborazionismo senza pensiero e senza coscienza di una moltitudine di esecutori che non sembrano all'altezza dei loro crimini. Il male che il totalitarismo produce trova d'altro canto l'umanità impreparata dal punto di vista cognitivo e da quello pratico, per cui appare impossibile comprenderlo, spiegarne la genesi, dar conto delle motivazioni dei suoi esecutori; e appare impossibile ripararvi, punendo i colpevoli, risarcendo le vittime, facendo ricorso al perdono.

Si è molto insistito sull'inintelligibilità del delirio totalitario. Tuttavia, alla luce delle categorie della nostra millenaria tradizione etica e metafisica, anche quel male non è incomprensibile. Certo, la pratica del genocidio eretta a sistema rende impossibile pensare il male come *privatio boni*, mero allentamento dell'ordine sociale e delle sue regole, o relativizzarlo nel quadro di una teodicea.

[82] J. W. GOETHE, *Massime e riflessioni*, Theoria, Roma 1983, n. 863, p. 183.

[83] H. ARENDT e K. JASPERS, *Briefwechsel, 1926-1969*, 1985 [trad. it. *Carteggio 1926-1969, filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 106].

[84] Quest'ultima interpretazione è legata, come è noto, alla riflessione di Hannah Arendt, per cui *ibid.*, ma anche la lettera a Gershom Scholem del 24 luglio 1963, ora in ID., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 227.

[85] ID., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, nuova ed. Torino 1999, p. 628]. Cfr. R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città nuova, Roma 2000.

Ma la vicenda complessiva del totalitarismo dispiega una gigantomachia di moventi del male che insieme forniscono le ragioni della sua genesi, consolidamento e autodistruzione. Passioni irrazionali, perversioni della volontà, sbandamenti del sapere concorrono a spiegarlo. Quando l'intelligenza capitola davanti alla stupidità, la scienza davanti all'ideologia, la ricerca dell'ordine davanti alla volontà di trasgressione, il senso della misura davanti alla volontà di potenza, il totalitarismo diventa lo sbocco quasi obbligato della crisi politica di una società di massa.

In esso, soprattutto, il perfettismo delle ideologie si salda con quello della tecnica. Il carattere autodistruttivo del perfettismo, che nella sua volontà di negare la finitezza dell'uomo finisce per potenziarla, abbandonandola alla forza negatrice del male, fa blocco poi con l'aggressività di una biopolitica che esalta al tempo stesso la vita e la morte[86]. Le ideologie che mirano al bene assoluto – l'imposizione della società giusta, l'affermazione della razza eletta, il perfetto funzionamento della macchina – dimenticando la finitezza umana contribuiscono a produrre il male assoluto. La barbarie appare cosí inscritta nell'orizzonte della modernità e lo sterminio un esito possibile della civilizzazione[87]. Per cui, se tutto ciò è vero, se nemmeno civilizzazione e modernità hanno liberato la storia dallo spettro del male, il bilancio non può che suonare sconsolante: «il male non è un'aggiunta accidentale alla storia dell'umanità, di cui ci si potrebbe sbarazzare facilmente; esso è legato alla nostra stessa identità; per eliminarlo, bisognerebbe cambiare specie»[88].

8. Lavorando alla demolizione del paradigma del soggetto – attore libero e responsabile –, la modernità gioca un'ultima mossa sullo scacchiere della neutralizzazione del male. Oltre a essere localizzato nel collettivo, a partire dalla metà del XIX secolo il male viene interiorizzato e confinato nella *psyche*. Mandata in soffitta la classica partizione di corpo, anima e spirito, il male morale torna a ridursi a male fisico, che ora si presenta come patologia, sofferenza e disturbo mentale, e diventa oggetto d'intervento terapeutico. Sociologia, psicopatologia e criminologia assurgono quasi contemporaneamente a scienze e divengono veicoli di un nuovo discorso sul male[89]. Anche questa lotta scientifica al male è componente di quel piú generale movimento scientistico della modernità che attribuisce alla scienza un potere quasi magico di eliminazione di tutti i mali dell'esistenza e di trasformazione radicale della natura umana.

Dalla psicoanalisi il male è ricondotto alla vita pulsionale inconscia che è stata rimossa. Nel programma freudiano di insediare l'Io dove era l'Es prende corpo la stagione estrema dell'intellettualismo etico dell'Occidente. Ma è un programma che sarà presto destinato a incontrare i suoi limiti. La psicoanalisi non tarda infatti a scoprire il Super-io come istanza della colpa e a riconoscere la realtà negativa delle pulsioni distruttive. Ancora una volta la teologia finisce per far breccia nelle costruzioni razionalistiche della scienza. Contro il pastore Pfister, che ripropone in termini psicoanalitici la dottrina del male come *privatio boni* laddove interpreta la pulsione di morte come «diminuzione dell'energia vitale e non come pulsione vera e propria», Freud è indotto a recuperare l'antico dualismo nella forma di una lotta tra Eros e Thanatos. Il rischiaramento della conoscenza non redime e non sana il mondo, semplicemente fa luce su una realtà inquietante e misteriosa. Anche la psicoanalisi, «il piú autorevole e diffuso sistema gnostico e salvifico del XX secolo», per altro pericolosamente «incline alla mortificazione deresponsabilizzatrice»[90], sembra doversi arrendere, facendo i conti con stati di disintegrazione psicotica, a livello individuale e collettivo, all'esistenza di un male psichicamente incomprensibile e terapeuticamente insopprimibile.

In un modo o nell'altro le nuove scienze capitolano davanti all'evidenza di un male che non si lascia neutralizzare dal sapere. Anche la tecnica guadagna consenso sociale con la promessa di eliminazione del male e finisce invece per moltiplicarlo e ingigantirlo. Le sue promesse eudemonistiche scolorano nel magma degli effetti perversi, le sue modalità operative favoriscono l'ottundimento della capacità critica e la soggezione al mondo delle cose. Contro

[86] L. PAREYSON, *Dostoevskij* cit., p. 111.

[87] Cfr. M. MILLER e H.-G. SOEFFNER, *Modernität und Barbarei* cit.

[88] T. TODOROV, *Memoria del male* cit., p. 340. Ed è alla luce di questo bilancio che trovano spiegazione le molteplici diagnosi della contemporaneità centrate sul concetto del male che oggi affollano la nostra letteratura e di cui qui si è potuto solo in minima parte dar conto: cfr. M. P. LARA (a cura di), *Rethinking Evil* cit.

[89] CH. SCHULTE, *Unde malum?* cit., p. 8. Cfr. N. KAPFERER, *Die Pathologisierung des Bösen. Über die problematische Umsetzung eines moralisch-theologischen Begriffs in den Sozialwissenschaften*, in A. SCHULLER e W. VON RAHDEN (a cura di), *Die andere Kraft* cit., pp. 95-115; M. GALZIGNA, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Marsilio, Venezia 1988.

[90] M. TREVI, *Ombra: metafora e simbolo*, in AA. VV., *Il male* cit., p. 124. Cfr. F. DE MASI, *Il fascino del male nella mente: dal male alla malattia. Un punto di vista psicoanalitico*, *ibid.*, pp. 141 sgg.

questo si sono levate molte voci nel dibattito filosofico contemporaneo. Già Hannah Arendt aveva riconosciuto, analizzando il dispositivo totalitario, come presupposto del dilagare del male non fosse la malvagità ma la mancanza di pensiero come incapacità di pensare da soli, sottraendosi al conformismo e alla tirannia delle opinioni. Ad analoghe conclusioni approda Paul Ricœur, quando vede nel male una «sfida alla filosofia e alla teologia», una provocazione a pensare «altrimenti», sfuggendo alla soggezione imposta dalla razionalità scientifica[91]. Paradossalmente si torna cosí al punto di partenza della tradizione filosofica occidentale, all'intellettualismo etico che vede nel male un difetto di conoscenza, un'inadeguatezza nell'uso della ragione, anche se a essere ora messa sotto accusa è la concezione strumentale della razionalità che ha prevalso nella cultura dell'Occidente e che a molti è sembrata sfociare nell'organizzazione totalitaria della società.

Ma la vicenda del male nella storia non si è chiusa con il totalitarismo. L'età contemporanea non ha soltanto fornito lo scenario per le manifestazioni di un male che è stato definito assoluto bensí anche l'alveo accogliente di un'iniquità quotidiana che si accompagna alla stupidità e al senso di irresponsabilità: in altre parole, il male abita il nostro tempo non solo nell'eccezione ma in quella normalità in cui gli orizzonti di colpa sfumano nell'indeterminazione degli automatismi sociali. Se nel totalitarismo il male agito e quello patito, l'ingiustizia attiva e quella passiva realizzano una sintesi qualitativa e quantitativa che non ha precedenti nella storia, nel nuovo ordine della globalizzazione si afferma un sistema di dispositivi di dispersione e polverizzazione del male che dovrebbe produrre dissimulazione e anestetizzazione[92]. Il male diventa passività nei confronti del sistema, subordinazione, rassegnazione, si annida nell'irresponsabilità organizzata, sta in agguato nell'insensibilità nei confronti della prevaricazione diffusa e dei genocidi striscianti. L'individuo si arrende alla prepotenza degli imperativi sistemici e, quando questi producono sofferenza, ne diventa corresponsabile senza avvertire alcun senso di colpa oppure, al contrario, restando vittima di psicosi di colpevolizzazione collettiva.

[91] P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986 [trad. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993].

[92] Utile, per quanto discutibile, nella messa a fuoco del problema M. HARDT e A. NEGRI, *Empire*, 2000 [trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002].

Opprime la nostra epoca la sensazione perturbante che il male prodotto dalle azioni e dalle omissioni dell'uomo pesi di piú delle sofferenze che la natura ci infligge, cresca di piú di quanto aumentino il benessere prodotto dall'uomo e i vantaggi del processo di civilizzazione. Ma a ciò si accompagna una complessa fenomenologia di rimozione della colpa, del dolore e della sofferenza – inconscia o consapevole, individuale e collettiva[93]. Oggi storici e scienziati sociali sono indubbiamente meno propensi di quanto non fossero quando prediligevano il metodo monumentale a «seppellire le minuzie della sofferenza individuale nelle presunte *magnalia*» storico-universali[94]. Ma nel suo complesso l'umanità scivola, prigioniera di un frustrante senso d'impotenza, nella condizione dell'irresponsabilità globale, continuando ad affidarsi alle lotterie naturali e sociali, che nella società del rischio accrescono la loro aleatorietà non meno che la precarietà della loro accettazione. Ma la teodicea del mercato ha forse cessato di fare proseliti, mentre le religioni continuano a dispensare le loro consolazioni alle piú irrequiete «mute del lamento».

[93] Cfr. S. COHEN, *State of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*, 2001 [trad. it. *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002].

[94] P. L. BERGER, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, 1974 [trad. it. *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale*, Einaudi, Torino 1981, p. 166]. Cfr. E. SCARRY, *The Body in Pain*, 1985 [trad. it. *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990].

I concetti del male

Alienazione

di Enrico Pasini

Si ritiene che una condizione di vita alienata sia senz'altro indesiderabile, ma del tutto comune nel mondo contemporaneo, e che rappresenti il sintomo di disfunzioni sociali piú o meno profonde, piú o meno emendabili. Specie negli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo il concetto di alienazione, per vago che possa sembrare, ha conosciuto un tale successo da presentarsi come il male, o il malessere per eccellenza delle società industriali, «un'afflizione oscura ma reale», multiforme e democratica, cui tutti possono ambire [SYKES 1964]. Si trattava di una condizione un po' esistenzialista – in un senso di "esistenzialista" vicino a quello che Sartre deprecava in *L'esistenzialismo è un umanesimo*, arrivando a dire: «in fondo la parola ha preso oggi una tale ampiezza e una tale estensione che non significa piú nulla». Lo stesso potrebbe dirsi dell'alienazione: non solo sembra che esista prima l'idea di un malessere, individuale e sociale, e poi il tentativo di declinarlo, o di individuarne un nocciolo, e chiamarlo alienazione; ma c'è stata una sovrapposizione, ormai difficile da districare, di alienazione, scissione, estraniazione, reificazione, manipolazione e altre varie negatività – grumi di parole differenti i cui significati, nelle diverse lingue, neppure coincidono. L'uso sociologico del termine, presumibilmente il piú "tecnico", era cosí definito in un importante dizionario: «denota un estraniamento o separazione tra la personalità, in tutto o in parte, e aspetti significativi del mondo dell'esperienza» [LANG 1964]; ma a volte, tra i sociologi, si è ammesso di considerarlo un termine generico per indicare «un qualche genere di separatezza» [SCHACHT 1970].

Partiamo dunque dal fatto minimale che si tratta di una parola, dal suono pretenzioso come molte altre di origine filosofica o giuridica (e in effetti le spettano entrambe), che in italiano e in altre lingue proviene dal latino *alienatio*. Il significato predominante di *alienatio* era giuridico: *omnis actus per quem dominium transfertur*, e

si diceva succintamente *alienationem habere* nel senso di avere diritto a vendere. Invece l'uso medico aveva un senso peggiorativo: non significava divenire proprietà di altri, bensí subire un'alterazione maligna. Si diceva infatti *alienatus* un membro malato o gangrenoso. È questa, tra l'altro, l'origine dell'uso di *alienatio mentis* – seconda *iunctura* tipica – come perdita delle facoltà mentali: non solo in versione patologica, dal momento che la mistica cristiana, con Riccardo di San Vittore o Bonaventura, ne fa il culmine dell'innalzamento spirituale a Dio, ove l'individuo lascia o smarrisce il ricordo di tutte le cose finite e di sé. Oltre a questi due usi piú noti vi era il terzo, minoritario ma importante, che indica disaffezione, oppure distacco, separatezza: una *disiunctio* che si prova verso una persona, ma anche verso la patria, o che s'instaura tra Dio e i fedeli che s'allontanano da lui.

L'alienazione, conforme a questa storia, starebbe in relazione a qualcosa percepito come alieno, estraneo: individui, processi sociali, organizzazioni, sistemi di valori, il mondo delle cose (e se stessi, in quanto ci si percepisca ridotti a cose dalla propria condizione sociale). Ora la relazione forzosa con l'altro non sarebbe in fondo se non il normale pedaggio dell'identità, sia o meno perturbante. Nella forma piú generale l'ha espresso Sartre nella *Critica della ragione dialettica*: l'essere umano, che ha coscienza della propria esistenza, «si scopre come *altro* nel mondo dell'oggettività», ossia nella materia inerte, che piú che non-uomo è contro-uomo. In un mondo di scarsità, l'esistenza di ciascuno è un rischio di non esistenza per gli altri; e cosí, nell'oggettivazione, nasce l'alienazione dallo sviamento della mia azione, iscritta nella materia lavorata e dunque abbandonata all'appropriazione dell'altro. Non è difficile, in sociologia, riformulare questo approccio in temi di ruoli sociali e teoria dell'azione [NATANSON 1966], anche se sembra esservi un disprezzo gnostico per il mondo nell'idea che la coscienza non entri in relazione con l'altro che attraverso un'oggettivazione alienante. Tutto al contrario, viene spesso osservato che nell'oggettivare la propria attività si ha un'alienazione in senso positivo, un farsi altro e andar fuori di sé in guisa di estrinsecazione: cosí la scrittura, come ha suggerito Jacques Derrida, memore di un antico tema platonico, "aliena" (in quanto esterna) ciò che invece la memoria preserverebbe. Il senso negativo dell'alienazione è però non solo che qualcosa sia o diventi "alieno", ossia prenda il carattere dell'altro, ma sembra che io debba patirne: *a*) perché non è piú mio; *b*) perché mi si contrappone; *c*) perché non so come fare a tornare indietro, e neanche se si possa; dunque è in questione anche una qualità particolare del rapporto a questa alterità. Ci si fa altro e insieme si cede qualcosa di sé: donde il rapporto tra alienazione e mercificazione. In ultimo si ha l'alienazione da se stessi, secondo il meccanismo riflessivo di un'incertezza costituzionale dell'esistenza: come la fotografia, osserva Susan Sontag, assicura una partecipazione alla vita del mondo e nello stesso tempo ne rafforza l'alienazione e la distanza; cosí, potremmo dire, piú si cerca di trovare conferma di sé nelle condizioni esterne, piú la propria identità rimane estranea, e l'estraneità viene nuovamente proiettata verso l'esterno. Questa nozione, assolutizzata, è l'estraniazione che Heidegger presenta, in *Essere e tempo* [§ 38], come un momento primario del "gorgo" della deiezione: quando si cerca la comprensione di sé mediante conoscenze esotiche, o sottoponendosi freneticamente a un'introspezione basata su modelli esteriori come le caratterologie, si finisce per rimanere estranei a sé; un'estraniazione in cui all'esserci si cela il «suo piú proprio poter-essere», imprigionandolo nell'inautenticità. Solo l'analisi dell'estraniazione, noterà Heidegger nella *Lettera sull'umanesimo*, permise a Marx di «raggiungere una dimensione essenziale della storia»; ma la deiezione, a quanto pare, non si elimina con il progresso.

Avere a disposizione una parola dal referente incerto significa trovarsi per le mani un oggetto misterioso. Ma i sociologi, cui forse ora bisognerebbe rivolgersi, hanno sviluppato diversi modi di affrontarne la vaghezza. C'è chi ha provato a fornire una teoria che definisca l'alienazione, sia come un sentimento soggettivo sia come struttura del vivere sociale, e che ne classifichi le varianti. È classico il modello di Melvin Seeman [1959], che guarda al «punto di vista personale dell'attore» e distingue nell'alienazione diversi sentimenti: "impotenza", sensazione di non poter ottenere gli scopi delle proprie attività o modificare il proprio contesto sociale; "insensatezza", ossia incomprensione degli eventi in cui si è coinvolti e sensazione di doversi comportare in un modo preciso, di cui però non si è sicuri; "assenza di norme" o anomia, un concetto ispirato a Durkheim e Merton: il trovarsi di fronte a richieste contraddittorie riguardo ai ruoli sociali, in particolare alla costrizione a comportarsi in modi socialmente stigmatizzati per ottenere gli scopi enfatizzati dal sistema sociale; "isolamento", senso di estraniazione dalle norme e dai valori della società; "autoestraniazione", ossia incapacità di trovare attività psicologicamente remunerative, percezione di sé come mezzo.

Per quanto utili possano essere sistemazioni del genere, l'oggetto sembra vi sia preso semplicemente come un *dato teorico* (esistono teorie che ne parlano) su cui elucubrare. Specularmente si può affrontarlo come un *dato empirico*, rilevabile in ogni società relativamente avanzata [GALLINO 1969]: il compito sarà allora «cartografare l'alienazione», come nel titolo di un recente incontro dell'apposito comitato dell'International Sociological Association. Ogni disagio di origine sociale produce apparentemente un «senso di alienazione», interpretabile o come fenomeno universale, o come riflesso della marginalità. Si studiano le condizioni e i modi in cui l'alienazione si manifesta: individualmente, tanto che in passato diversi sforzi sono stati fatti per collegare forme di alienazione mentale e sociale, soprattutto nel quadro di critiche al sistema psichiatrico; collettivamente, con la rabbia, il risentimento, la rivolta dovuti all'isolamento sociale di comunità locali non ricche – nel Primo come nel Terzo mondo –, alla discriminazione di individui o di gruppi sociali, o all'ostilità sociale su base etnica. Le indagini empiriche mettono in evidenza (abbastanza circolarmente) una correlazione tra grado di alienazione e condizioni di emarginazione, inferiorità sociale o isolamento. I fenomeni descritti dai sociologi come alienazione includono il distacco o scontento nei confronti delle istituzioni sociali, dalla famiglia al governo alla fabbrica, o dei valori socialmente riconosciuti; nonché di fronte all'impersonalità delle organizzazioni burocratiche, o all'automazione, cifra tecnologica del potere della burocrazia pubblica e aziendale. Un marxismo benintenzionato è giunto a riconoscere l'alienazione rivoluzionaria (al potere o nel contro-potere), ossia la manipolazione in nome di ideali umanizzanti [SCHAFF 1989].

In altri casi invece si svicola dal conflitto sociale, si torna all'idea di un fenomeno universale; e però, essendo il quadro di riferimento mutevole, ci si sforzerà maggiormente di stare al passo con i tempi. L'alienazione è ascritta alla manipolazione cui si è sottoposti nelle società moderne, alla dissoluzione della realtà nell'universo dei simulacri. O all'opposto, all'esser tagliati fuori dai flussi informativi: l'alienazione dovuta alla *digital illiteracy*, all'incapacità culturale di servirsi dei nuovi strumenti di comunicazione; o la situazione descritta come *information anxiety* da Richard Saul Wurman (la difficoltà di accesso e comprensione rispetto a flussi informativi le cui dimensioni sovrastano la capacità ricettiva individuale). Il fatto che la globalizzazione comunicativa possa andare a scapito della vicinanza sociale, produrrebbe un'alienazione

dovuta alla perdita d'interiorità. Cresciuta l'attenzione agli equilibri ecologici, si scopre l'alienazione nella relazione alla "natura" (alienazione nei processi produttivi, nonché del sapere incorporato in essi, frammentato e subordinato al profitto industriale, e ancora verso i prodotti stessi, percepiti come estranei; cfr. DICKENS 1996). Ma anche il mondo del lavoro aggiorna le modalità di costrizione: Arlie R. Hochschild [1983] ha suggerito l'artificio emozionale come forma attuale dell'alienazione, quando cioè parte della prestazione lavorativa (ad esempio delle hostess) è fabbricare un apporto emozionale pseudo-genuino, cosí mercificando il sentimento di cordialità. È alla complessificazione accelerata delle società odierne si ascrivono altri tipi di alienazione: il sovraccarico di decisione, la caratteristica dei processi sociali di dipendere da modeste differenze nelle condizioni iniziali, la necessità di considerare le conseguenze latenti delle proprie linee di condotta.

In tutti questi approcci sembra però, in un modo o nell'altro, di veder sostituire all'etimologia poco piú di un'entomologia dell'alienazione; piú la si tratta come un fatto, meno si sa che cosa sia. D'altra parte, una blanda critica sociale vi trova un veicolo a buon mercato, e un rimedio alla sua difficoltà ad ammettere con se stessa che se una multinazionale realizza una semente che alla successiva generazione è sterile, non è in questione l'alienazione nel rapporto tecnica-natura astrattamente inteso, ma il comportamento pratico della multinazionale che incorpora in una sua merce il rapporto di dominio nei confronti dell'acquirente; e pure quest'ultimo inteso non astrattamente, ma come un concreto contadino. Come ebbe a notare Guy Débord [1961], bisognerebbe chiedersi quale alienazione alligni nelle filosofie dell'alienazione.

La sociologia teorica ha risposto a queste difficoltà puntando al massimo dell'astrazione, definendo cioè differenti declinazioni dell'alienazione sistemica, riconducibili tutte all'idea che gli attori, nei sistemi adattativi complessi, non possono ottimizzare le loro prestazioni in quanto lo spazio delle possibilità è troppo ampio; in un ambiente rapidamente mutevole, tutti i miglioramenti sono parziali e quantomeno sub-ottimali [cfr. GEYER 1980]. Detto altrimenti, non è colpa di nessuno, se non dei limiti di chi ne soffre, che sono però *costitutivi*.

Imprigionati tra i vari fenomeni di una multiforme e affatto sfuggente scissione reale, diventa ovvio il tentativo di cercarne le cause, i *fattori*. Nuovamente, lo si può fare sul piano teorico; e qui pesa fortemente un'eredità extrasociologica, ossia il nesso di estrania-

zione e "reificazione" proposto da un autore classico: Lukács, il quale già in *L'anima e le forme* aveva tematizzato la scissione, appunto, come nota fondamentale del mondo moderno. La reificazione si verifica, scriverà nell'*Ontologia*, quando un'"esistenza sociale" appare come fatto o cosa, in una "cristallizzazione" che porta alla «lacerazione pratico-ideale del processo della vita». Massima influenza ebbe il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, che riprendeva temi "hegelo-marxiani" nell'analizzare la "lacerazione" dovuta all'oggettivazione del lavoro umano nelle merci e al loro autonomizzarsi "reificato" e, per di piú, metteva la reificazione in stretto rapporto con la razionalizzazione weberiana – la meccanizzazione, il calcolo, nonché la riduzione, tema bergsoniano, del continuo temporale a una scansione uniforme, come terreno di crescita della reificazione del processo di lavoro, di fronte a cui il lavoratore è ridotto a un atteggiamento "contemplativo". Un'obiezione fondamentale a questo modello, che generalizzava talmente i concetti usati, come riconobbe l'autore stesso, da renderli inutilizzabili in funzione critica, è che le anomalie sociali non sono una conseguenza immediata o necessaria della razionalizzazione, ma l'effetto di un processo, secondo l'espressione habermasiana, di «colonizzazione del mondo della vita» da parte dei meccanismi di mercato e dell'apparato burocratico, la cui razionalità puramente funzionale intacca gli spazi della ragione comunicativa. Questo apre uno spazio genericamente positivo (della "comprensione" come scopo dell'agire comunicativo), rispetto a cui definire il "negativo", le disfuzioni sociali, come patologia; e proprio la storia delle filosofie dell'alienazione viene recuperata da Axel Honneth [1994] nella tradizione di studio riassunta come indagine sulle «patologie del sociale».

Sul piano empirico, tale prospettiva si traduce invece facilmente in un'indagine sulla *disalienazione*. Siamo qui di fronte alla funzione lenitiva della sociologia, con esiti al limite dell'apologia sociale; vi si misura il passaggio delle teorie e delle indagini empiriche da una funzione critica a una funzione di servizio o di supporto alle organizzazioni. Esemplare la discussione degli anni Sessanta, quando Robert Blauner [1964], individuando l'organizzazione produttiva come fattore principale di alienazione, ventilava che questa potesse essere abolita dall'automazione, cui Serge Mallet opponeva l'«alienazione tecnologica», il potere imprenditoriale di mantenere «allo stato di oggetto» anche i tecnici, la «nuova classe operaia» di Lucien Goldmann, che anzi se ne accorgevano meglio [MALLET 1963; RIESER 1965].

Uno dei principali studiosi nel campo ha scritto appunto che nelle società "post-hegeliane" differenziate e complesse, occorre concentrare l'azione sull'alienazione evitabile [SCHACHT 1989]; occorrono strategie selettive, poiché il coinvolgimento e l'appartenza comunitaria sono possibili solo in riferimento a particolari formazioni sociali. Ora questo spingerebbe a pensare che si tratti semplicemente di offrire una "cura" sociale dell'alienazione individuale: sostanzialmente, forme di appartenenza sostitutiva o ideologie motivazionali. E la brama recente di nuove comunità ha portato con sé il suo concetto di alienazione, altrettanto regressivo, esemplato in un'importante raccolta [OLDENQUIST e ROSNER 1991] sul fenomeno dell'insoddisfazione nella prosperità, interpretato come perdita del senso di appartenenza a una comunità. Alienazione è, in questo senso, il contrario dell'integrazione; donde l'interesse per i kibbutz o le fabbriche svedesi e le loro strategie di disalienazione. D'altro canto le comunità riproporranno l'alienazione, in un senso meno di *malaise* e piú profondo; e anche quando la nozione è reinterpretata da un punto di vista cibernetico (come problema nella gestione delle informazioni da parte degli individui nell'interazione con un ambiente) e la disalienazione è un problema di riduzione della complessità, come avrebbe detto Luhmann, le istituzioni che la forniscono produrranno in genere ulteriore alienazione; è il paradosso della disalienazione. Louis Zurcher [1977] aveva introdotto con un certo anticipo rispetto ad altri la nozione di un io mutevole come soluzione al problema dell'alienazione: mantenere aperta una dialettica tra diversi modi d'essere, ossia tipi di attività (sportiva, meditativa, lavorativa, introspettiva...), per un sé che si adatta a un mondo instabile integrandone paradossalmente la variabilità piú superficiale, e presumibilmente sviluppando un'alienazione da tempo libero coatto. È un tema che ritorna da quando l'idea di alienazione è stata estesa dai sociologi a situazioni di relativo benessere. Come scrive Charles Wright Mills [1959]: «oggi gli uomini sentono spesso che le loro vite private non sono che una serie di trappole». Gli individui cercano di *adattare* le proprie aspirazioni alla situazione in cui si trovano, mentre dedicano al divertimento, al gioco, al consumo la parte della propria vita libera dal lavoro. Ma la sfera del consumo subisce ugualmente i processi di razionalizzazione: l'individuo, «alienato dalla produzione, dal lavoro, è alienato anche dal consumo, dal genuino piacere».

I problemi della disalienazione si ripropongono cosí per la cosiddetta società dei consumi: l'atto di consumare, ossia l'acquisto

senza bisogno della fruizione, è visto come un atto di fantasia alienata: una dipendenza passiva verso gli oggetti di consumo, le cui connotazioni simboliche sono completamente artificiose ed eterodirette (il circuito dei «bisogni repressivi» di Marcuse [1964]). Il consumatore, che ricerca soddisfazioni simboliche come compensazione illusoria del proprio quotidiano malessere, è dunque un alienato ri-alienato, prigioniero per di piú del nesso di consumismo e conformismo (il paradosso dell'individualità affermata con il consumo di merci di massa). Ma in termini pragmatici, una buona soluzione sarebbe lasciarsi felicemente ingannare; il circuito dell'alienazione sarebbe allora minacciato soltanto da ragioni puramente morali, in nome della "maggiore età" illuministica. Sfuggendo all'analisi delle forme di potere, degli aspetti strutturali ecc., tutto va bene: la rialienazione del sé nell'esercitarsi a camminare sui carboni ardenti è il vero modello della disalienazione. Già notava Marcuse che l'assenza di pubblicità «precipiterebbe l'individuo in un vuoto traumatico». Come in precedenza lo sono stati certi mass media, la comunicazione pubblicitaria è, per funzione sociale, il teatro odierno. Di fronte alla sua catarsi della durata di un *commercial*, l'azione che Brecht affidava all'effetto di straniamento (l'ennesima parola magica: *Verfremdung*) come modalità teatrale di denuncia dei rapporti sociali, riproposta dal *detournement* situazionista, torna nelle odierne azioni di falsificazione delle pubblicità – mostrando a un tempo la propria efficacia specifica e la propria complessiva impotenza. In assenza del nesso di un'alienazione compresa nel suo principio con un opposto adeguato, si sta alle opposizioni particolari: se l'alienazione è la classica espropriazione, opposto ne sarà il godimento [NAVILLE 1957]; dell'alienazione come passività, sarà l'*agency* [SEGAL 1991].

Volgiamoci nuovamente alla storia. Nel giusnaturalismo contrattualista la cessione dei diritti individuali allo Stato rispondeva in un modo o nell'altro all'usuale forma giuridica, che già abbiamo visto, detta appunto da molti alienazione; da cui anche l'idea che vi siano diritti "inalienabili", che non si possono abbandonare o cedere. Per un adeguato sviluppo filosofico mancava forse il tratto drammatico, che vi aggiunse Rousseau: «Alienare significa dare, o vendere» [*Contratto Sociale*, I, 4], e il contratto sociale si riduce a una clausola: «l'alienazione totale di ogni associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»; infatti, siccome «ognuno si dà tutto intero», si ha perfetta uguaglianza di condizioni. Si passa cosí dalla condizione precedente il contratto, quando gli uomini si trovano fuori dello stato di natura, ma in società false e oppressive, a uno stato fondato su regole legittime e sicure. La scissione che Rousseau altrove pone in evidenza tra essere e apparire, tra la natura umana e il degrado che le apportano le forme sociali storicamente sviluppatesi – dottrina che è all'origine di quell'elemento critico di riflessione sistematica sulla società incorporatosi da un certo momento in poi nelle teorie dell'alienazione – si risolve dunque, o dovrebbe risolversi, attraverso un'alienazione decisiva, palingenetica: e tale solo in quanto comporta un'estraniazione tanto potente da risultare catartica. Lo stesso Rousseau l'ha espresso in un passo famoso:

> Chi osa intraprendere l'istituzione di un popolo deve sentirsi in condizione di mutare, per cosí dire, la natura umana; [...] Bisogna in una parola che tolga all'uomo le sue proprie forze per dargliene altre a lui estranee e delle quali non possa fare uso senza il soccorso altrui [*ibid.*, II, 7].

Queste idee prendono veste metafisica nell'idealismo speculativo tedesco, con Fichte e Hegel. In tedesco "alienazione" si dice in molti modi e, pur non esistendone una codifica precisa, l'uso filosofico è abbastanza costante. In Kant, ad esempio, si trovano *Veräusserung* e *veräussern* nel senso giuridico di *alienatio* e *alienare*, mentre i termini che solitamente si traducono con alienazione nei suoi successori filosofici sono *Entäusserung* (alienazione, cessione, ma anche estrinsecazione, unendo una radice che indica il distacco con il verbo *äussern*, "esternare, esprimere") e *Entfremdung* (alienazione: *fremd* vale "estraneo, straniero, alieno"; ma per distinguerlo è tradotto spesso con "estraniazione"). Per Fichte, il nostro concetto vale innanzitutto come cessione (la religione come alienazione della legge morale in favore di un essere a noi esterno). Ma la "cessione" muta pelle nel Fichte inventore della dialettica idealista, che in una sezione concettualmente acrobatica del *Fondamento della Dottrina della scienza* del 1794 introduce cosí l'*Entäussern*: quando l'Io pone qualcosa come non posto dal suo porre, vi è un'"alienare", una rinunzia: parte dell'assoluta totalità dell'Io viene esclusa dall'attività – autolimitata – dell'Io; e che in effetti anche questo sia stato posto dall'Io non viene considerato, affinché l'Io non riconosca immediatamente nel non-Io la sua propria attività, ossia per consentire la posizione dell'Io finito. Come nota Novalis nei *Taccuini*, si hanno insieme «atto dell'alienazione [*Alienation*] e rispettiva produzione».

Nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, si giunge al "sapere

assoluto" quando diviene chiaro che «l'alienazione dell'autocoscienza, proprio essa pone la cosalità»: l'autocoscienza, il soggetto umano che nella storia giunge a riconoscersi come Spirito, determina essa stessa le condizioni della propria vita e della propria storia, anche quelle esteriori e "cosali". L'autocoscienza coltivata, formata, «che ha percorso il mondo dello spirito estraniato, con la propria alienazione ha prodotto la cosa come se stessa; perciò nella cosa conserva ancora se stessa e ne sa la dipendenza». Ponendo se stessa come oggetto e introducendo in se stessa una scissione, pone però l'oggetto come se stessa e lo recupera a sé; per cui il suo andare fuori di sé, il suo mescolarsi alla realtà, l'alienazione insomma, «ha significato non solo negativo, ma anche positivo». Si parte dunque istituendo una scissione che non potendosi dire fittizia, chiameremo provvisoriamente "fichtizia": costruita ad arte per giustificare un movimento teoretico di appropriazione come ri-appropriazione. Commentando questa pagina nei *Manoscritti*, il giovane Marx avrà un moto di sconcerto: «Il filosofo - e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato - si pone come *misura* del mondo estraniato». Se è l'autocoscienza a porla, nota Marx, la sua alienazione non potrà che essere una "cosalità", qualcosa di non determinato; e d'altra parte, essendo l'oggettività non determinata una pura astrazione, ovviamente sarà irreale e ripresa nell'autocoscienza. L'estraniazione hegeliana sarà in ultimo l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale. Se invece si parla dell'uomo come lo concepisce ogni bravo naturalista feuerbachiano, «reale, corporeo, piantato sulla terra», la sua alienazione pone oggetti, estranei sí, ma in quanto prodotti oggettivi di un'attività oggettiva.

Il *Bilden*, il formare oggettivo, era stato invece nella *Fenomenologia* il momento cruciale nella relazione di servo e signore, l'attività attraverso la quale la coscienza servile (nel lavoro, ove trasformando l'oggetto essa ne distrugge il "negativo estraneo") diviene oggetto a se stessa «nel formare come forma della cosa foggiata»; l'autocoscienza riconosceva che la cosalità (l'essere in sé) «non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza» divenendo cosí autocoscienza che pensa, o che è libera. Hegel collegava l'alienazione speculativa e l'oggettivazione nel lavoro. È però il movimento della storia quello in cui lo Spirito, attraverso «sdoppiamento, estraniazione», come leggiamo nella *Storia della filosofia*, si fa oggetto a se stesso, si riconosce e si unisce a sé; torna a sé «dall'alienazione» nel senso che «apprende il suo proprio apprendere», recita la *Filosofia del diritto*. E nella *Fenomenologia*, il divenire identico a sé attraverso l'altro è per Hegel il processo della formazione, della cultura (*Bildung*). In questo senso, l'alienazione è il processo culturale nel quale «lo spirito si dà a qualcosa che lo fronteggia e gli è estraneo, in cui soltanto esso conquista la sua libertà» [ADORNO 1963], un movimento cui Hegel cerca qui di dare dimensione storica. Sostanza dell'autocoscienza è la sua alienazione, le potenze spirituali che si organizzano in un mondo, il suo divenire effettuale. L'alienazione parte ora da una *Entwesung*, un'ermetica «rinunzia all'essenza»; in un testo coevo troviamo che rispetto al singolo, il potere del magistrato «è il movimento dell'alienazione del suo diritto, della sua essenza» (*Realphilosophie*), che richiama propriamente l'alienazione rousseauiana, e la volontà generale, si dice poco oltre, «deve innanzitutto costituirsi come universale a partire dalla volontà dei singoli [...] e i singoli devono rendersi universali attraverso la negazione di sé, l'alienazione e la formazione». Come momento dell'alienazione, l'estraniazione, la cui forma è «avere la coscienza in due mondi di diversa specie» e abbracciarli entrambi, è nella *Fenomenologia* il carattere dominante del mondo in cui sorge lo Stato moderno, dall'assolutismo al Terrore, in cui lo spirito estraniato dal proprio essere naturale, attraverso la cultura giunge «al culmine della sua opposizione», per trovarvi se stesso e dare realizzazione all'autocoscienza.

Questa soluzione ultrafilosofica alle scissioni del presente non piacerà a tutti. Feuerbach noterà, criticando Hegel nelle *Tesi provvisorie*, che la filosofia speculativa pone l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo, con un atto di astrazione; cosí facendo, lungi dall'articolare l'assoluto, «ha estraniato l'uomo da se stesso». La verità della filosofia speculativa, diceva Feuerbach, è la teologia. La personalità di Dio, si legge poi nell'*Essenza del cristianesimo*, non è altro che «la personalità dell'uomo alienata, oggettivata», attraverso un'"autoalienazione": «l'animo religioso trasforma se stesso nell'ente passivo e Dio in quello attivo. Dio è la sua attività alienata» (Fichte non avrebbe potuto dirlo meglio). L'uomo attraverso Dio «media la sua propria essenza con se stesso»: si cedono, ma a un essere propriamente fittizio, e dunque anche si pongono di fronte a sé le proprietà dello spirito umano (della "coscienza della specie"). Segreto della teologia è infatti a sua volta l'antropologia. Quando Hegel, della coscienza che l'uomo ha di Dio, fa l'autocoscienza di Dio, si appoggia sul medesimo processo di autoalienazione, autooggettivazione; nella prima edizione Feuerbach aggiun-

geva che essendo qui il processo, a differenza che in Hegel, autocosciente, l'essenza alienata viene allo stesso momento ripresa negli uomini: il passo, scritto e poi cancellato, è in un certo senso un punto di partenza per il giovane Marx.

Quanto piú l'operaio si consuma nel lavoro «tanto piú potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi»; e, nota Marx nei *Manoscritti*, «lo stesso avviene nella religione». Nella religione, l'uomo «conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa un'essenza fantastica estranea»; spinto dal bisogno egoistico pone similmente i suoi prodotti, come la sua attività, «sotto il dominio di un'essenza estranea [...] del denaro» [*Questione ebraica*]. Il dominio universale dell'alienabilità commerciale è il correlato pratico dell'autoestraniazione dell'uomo da sé e dalla natura, che il cristianesimo (ossia il mondo moderno hegeliano, che nel suo universalismo qui comprende scienza moderna e sviluppo dei commerci e, in un certo senso, al suo apice s'invera in essi) ha «portato a termine teoreticamente». Solo allora, praticamente, si possono fare «dell'uomo e della natura alienati [*entäussert*] oggetti alienabili [*veräusserlich*], vendibili». L'una alienazione è verità dell'altra: «La vendita è la prassi dell'alienazione».

Una possibile linea di sviluppo di tale concezione, solo parzialmente perseguita da Marx, può riconoscersi invece nel tentativo di Hannah Arendt di narrare una «storia dell'alienazione nel mondo moderno», storia di una doppia fuga «dalla terra all'universo e dal mondo all'io» [ARENDT 1958]. Vi si distinguono e affiancano l'alienazione rispetto al proprio vicinato, operata dalla scoperta del globo e dal restringimento delle distanze; l'«alienazione del mondo», di cui un aspetto è che per il duplice processo dell'espropriazione e dell'accumulazione della ricchezza «tutte le cose mondane» sono sacrificate al processo produttivo, che «può solo assumere proporzioni anche piú radicali», perché «gli uomini sociali non possono possedere collettivamente come [...] posseggono la loro proprietà privata»; l'«alienazione della terra», in cui nulla di ciò che è terrestre è visto come soggetto a una legge meramente terrestre, ma è soggetto a leggi cosmiche, che «accompagna lo sviluppo della scienza moderna e ne è il segno distintivo». Altrove Arendt [1968] introduce un'alienazione "radicale", come condizione di «un'umanità che, priva di un mondo comune che insieme metta in relazione e separi gli uomini, li fa vivere o in una disperata solitudine o pigiati insieme in una massa». Il

«mondo comune» è la dimensione politica che salva dall'alienazione propria dei regimi totalitari, dall'isolamento dell'individuo su cui s'instaurano sia il sospetto reciproco generalizzato, sia la devozione al leader e al regime promossa dall'ideologia.

Tutt'altra direzione prende Marx già nei *Manoscritti*: «la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose» e la proprietà privata è il prodotto «del lavoro alienato». Nel rapporto immediato tra l'operaio e il lavoro si determina una molteplice estraniazione. La realizzazione del lavoro – ossia di ogni attività produttiva umana, perché Marx non la separa, come farà Arendt, dal lavoro orientato al bisogno – è la sua oggettivazione; ma il *prodotto*, nello stadio dell'economia privata, «si contrappone ad esso come un essere estraneo, come una potenza indipendente». In secondo luogo, nell'*atto* della produzione – che è alienazione dell'attività e attività dell'alienazione, dice il nostro con tratto neo-fichtiano – il lavoro è forzato; in esso l'operaio si sente "fuori di sé", una bestia nella funzione propriamente umana, umano libero solo nelle funzioni animali, nel riposo. Una «terza determinazione del lavoro estraniato» è l'estraneità alla natura, come «corpo inorganico della specie umana», e dunque alla vita della specie (nel senso di Feuerbach: l'uomo sa se stesso come specie in quanto dotato di coscienza); e la vita della specie non è piú che mezzo alla conservazione della vita individuale. Si ha dunque, infine, estraniazione dell'uomo dall'uomo ("autoestraniazione"). Questo modello teoricamente ricco e suggestivamente articolato sarà, paradossalmente, lo sfondo delle posteriori teorie dell'alienazione, a esso perlopiú irrelate; benché abbia una discreta influenza filosofica, come già si è notato, non produrrà che un modesto riutilizzo sociologico.

Adorno [1966] ebbe a scrivere: «Il male sta nei rapporti che condannano gli uomini all'impotenza e all'apatia, eppure debbono essere mutati da loro; non principalmente negli uomini e nel modo in cui i rapporti appaiono loro». Se l'alienazione non è superabile, sarà del tutto ineliminabile, oppure sarà attenuabile; oppure si potrà sostenere che l'alienazione sia indispensabile e anzi faccia un po' bene. A chi? Questo l'aveva colto Marx piuttosto in fretta: già nei *Manoscritti* del 1844 considerava fuggevolmente il non-operaio (che non ha un'attività di alienazione, di estraniazione, ma uno *stato*; e che fa contro l'operaio ciò che l'operaio fa contro se stesso, ma non lo fa contro se stesso). Neanche un anno dopo, nella *Sacra famiglia*, Marx nota che in verità la «classe proprietaria» e

la «classe del proletariato» presentano la stessa «auto-estraniazione umana». Ma vi è un'asimmetria, in relazione a ciò:

> la prima classe [vi] si sente a suo agio e confermata, sa che l'estraniazione è la sua propria potenza e possiede in essa la parvenza di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'estraniazione, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana.

Quando nei *Lineamenti di critica dell'economia politica* scriverà che la «potenza materiale che il lavoro sociale stesso ha contrapposto a sé come uno dei suoi momenti» (merci, macchine), non è soltanto lavoro materializzato, bensí è «estraniato, espropriato, alienato», non appartiene all'operaio ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale, noterà conformemente che ciò è visto come *espropriazione* da un lato, appropriazione dall'altro; e «questa distorsione o inversione sono reali, non puramente immaginarie». Non è una condizione soggettiva; e mentre la materializzazione è una necessità della produzione, e corrisponde all'oggettivazione dei *Manoscritti*, l'estraniazione è una necessità puramente storica; nel momento in cui il lavoro individuale diventi «attività [...] sociale», i momenti materiali della produzione ne vengono liberati, perché la distribuzione «partirebbe da una base modificata della produzione» (la proprietà delle macchine va all'operaio). Espropriazione e inversione: per Marx l'interrogativo costante sul modo in cui i rapporti tra gli uomini «si rendono autonomi di fronte a loro stessi» [*Ideologia tedesca*] diventa nel *Capitale* l'analisi dell'"apparenza oggettiva", attinente al problema dell'ideologia che nasconde la realtà del rapporto sociale; quel che faceva dire ad Althusser [1965] contro «la teoria oggi in gran voga» della reificazione, che essa sovraccarica il modello negativo della "cosa".

L'alienazione sarà reinterpretata come l'inganno sociale tout court nel marxismo umanista che Henri Lefebvre [1936] oppone al marxismo dogmatizzato e svuotato: «Feticismo, alienazione, mistificazione sono [...] tre aspetti di un sol fatto». Ma un secolo dopo Marx, Marcuse sancirà che «il concetto di alienazione sembra diventare discutibile» quando gli individui «s'identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione». Tale identificazione è una realtà: e la realtà, d'altro canto, «costituisce uno stadio piú avanzato di alienazione»; questa è diventata «completamente oggettiva; il soggetto dell'alienazione viene inghiottito dalla sua esistenza alienata» [MARCUSE 1964]. È da una parte «l'alienazione quotidiana, che potrebbe essere definita come l'incapacità d'inventare una tecnica di liberazione del quotidiano» [DÉBORD 1961] – "colonizzato", come direbbero gli habermasiani, da tecniche e forme organizzative assai piú alienanti. Dall'altra è il problema irrisolto di Marx: come il mondo dell'estraniazione possa contenere non solo il presagio, ma anche le condizioni concrete della propria distruzione e superamento, nel momento in cui non si possa credersi di fronte a «semplici alienazioni dell'autocoscienza, [né] volere annientare l'estraniazione materiale con un'azione puramente interiore» [*Sacra famiglia*].

Bibliografia.

ADORNO, T. W., *Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung*, in *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, pp. 54-58; ID., *Negative Dialektik*, 1966 [trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970]; ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, 1965 [trad. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967]; ARENDT, H., *The Human Condition*, 1958 [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964]; ID., *Between Past and Present*, 1968 [trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991]; BLAUNER, R., *Alienation and Freedom. The Factory Worker and his Industry*, 1964 [trad. it. *Alienazione e libertà*, Angeli, Milano 1971]; DÉBORD, G., *Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne*, in «Internationale situationniste», 1961, n. 6; DICKENS, P., *Reconstructing Nature. Alienation, Emancipation and the Division of Labour*, Routledge, London - New York 1996; GALLINO, L., *Alienazione e ricerca empirica*, in «Questioni di sociologia», 1969; GEYER, F., *Alienation Theories. A General Systems Approach*, Pergamon Press, Oxford 1980; GEYER, F. e SCHWEITZER, D. (a cura di), *Alienation Theories and De-alienation Strategies. Comparative Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*, Science Reviews, Northwood 1989; HOCHSCHILD, A. R., *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley 1983; HONNETH, A., *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in ID. (a cura di), *Pathologien des Sozialen: die Aufgaben der Sozialphilosophie*, 1994 [trad. it. *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in «Iride», 1996, n. 9; LANG, K., *Alienation*, in J. GOULD e W. L. KOLB (a cura di), *A Dictionary of the Social Science*, New York, Tavistock-Unesco 1964; LEFEBVRE, H., *La conscience mystifiée*, Gallimard, Paris 1936; MALLET, S., *La nouvelle classe ouvrière*, 1963 [trad. it. *La nuova classe operaia*, Einaudi, Torino 1967, pp. I-XXV]; MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, 1964 [trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967]; MILLS, C. W., *The Sociological Imagination*, 1959 [trad. it. *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano 1968]; NATANSON, M., *Alienation and Social Role*, in «Social Research», 1966, n. 3; NAVILLE, P., *Le nouveau Léviathan*. I. *De l'aliénation à la jouissance*, 1957 [trad. it. *Dall'alienazione al godimento. Genesi della sociologia del lavoro in Marx ed Engels*, Jaca Book, Milano 1975]; OLDENQUIST, A. e ROSNER, M. (a cura di), *Alienation, Community, and Work*, Greenwood Press, Westport (Conn.) 1991; RICŒUR, P., *Aliénation*, in *Encyclopaedia universalis*, vol. I, Paris 1968; RIESER, V., *Il concetto di alienazione in sociologia*, in «Quaderni di

sociologia», 1965, n. 14; SCHACHT, R., *Alienation*, Doubleday, New York 1970; ID., *Social Structure, Social Alienation, and Social Change*, in GEYER e SCHWEITZER 1989, pp. 35-56; SCHAFF, A., *On the Alienation of Revolution*, *ibid.*, pp. 79-93; SEEMAN, M., *On the Meaning of Alienation*, in «American Sociological Review», 1959, n. 6, pp. 783-91; SEGAL, J. F., *Agency and Alienation. A Theory of Human Presence*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md.) 1991; SYKES, G. (a cura di), *Alienation. The Cultural Climate of Our Time*, 2 voll., Braziller, New York 1964; ZURCHER, L., *The Mutable Self*, Sage, Beverly Hills 1977.

Angoscia

di Eugenio Borgna

Premessa. L'angoscia è un'esperienza psicologica e umana alla quale non è estranea, non può essere estranea, l'esistenza di ciascuno di noi.

Fra le emozioni costitutive della condizione umana, l'angoscia è quella che ha in sé le piú vertiginose metamorfosi: nel senso che essa *oscilla* nei suoi modi di essere da un'angoscia normale a un'angoscia neurotica, da un'angoscia che sconfina nell'esperienza della tristezza a un'angoscia che sta alla radice di condizioni *psico*somatiche di malattia, da un'angoscia che costituisce il nocciolo piú profondo di un'esperienza *psicotica* all'angoscia che si nasconde nel cuore della vita - del mondo-della-vita - e che ne condiziona forme di espressione altrimenti inspiegabili.

L'angoscia è intesa anche come esperienza psicologica e antropologica la quale, corrente carsica imprevedibile e inafferrabile, smuove e mette in marcia risorse interiori che si trasformano in risorse creative alte e sconvolgenti: come quelle che contrassegnano il discorso narrativo di Franz Kafka.

Tra psicopatologia e filosofia, ma anche tra psicopatologia e letteratura, il tema dell'angoscia si costituisce nella sua dilagante e radicale significazione storica (epocale). Come ha scritto Viktor Emil von Gebsattel in uno dei suoi testi psicopatologici ancora oggi attualissimi:

> L'angoscia ha cessato dall'essere la questione privata della singola persona. L'umanità occidentale in generale è immersa nell'angoscia e nella paura: il presentimento di una minaccia, che incombe nella sua terrificante ragione d'essere, sconvolge la certezza ontologica della persona umana. Il dilatarsi dell'angoscia, che da cento anni è cresciuta vertiginosamente, si è accompagnato ad una intensità non mai sperimentata fino ad oggi [GEBSATTEL 1964].

Nel corso delle mie riflessioni vorrei inizialmente confrontarmi con il problema delle analogie e delle differenze fra l'esperien-

za dell'angoscia, dell'ansia e della paura; e confrontarmi poi con le camaleontiche dimensioni psicopatologiche e antropologiche dell'angoscia con riferimento alle risultanze della psichiatria, della psichiatria *clinica*, integrate in ogni caso da sconfinamenti (inevitabili) in aree culturali diverse come quelle filosofiche e letterarie: *senza* le quali, del resto, non è possibile cogliere i fenomeni della vita psichica, normale o patologica, nella loro radicalità e nella loro dilemmaticità.

Nello svolgere il mio discorso incentrato, dunque, sugli aspetti psicopatologici e antropologici dell'angoscia non posso non richiamarmi al metodo fenomenologico, di matrice husserliana e heideggeriana, che è stato introdotto in psichiatria da Ludwig Binswanger in una sua celebre relazione [BINSWANGER 1923] e che ha consentito, e consente, di dilatare i confini della conoscenza e dell'interpretazione in psichiatria, sottraendola all'ideologia positivistica che dominava la psichiatria di allora e che continua, del resto, a essere la psichiatria dominante dei nostri giorni. Questa psichiatria si esaurisce, in ogni caso, in una spietata classificazione delle esperienze psico(pato)logiche, ricondotte a eventi *naturali*.

Il metodo fenomenologico in psichiatria segue sentieri conoscitivi alternativi rispetto a quelli che stanno a fondamento della psicoanalisi freudiana; ma con questa, e in particolare con i lavori di Sigmund Freud sull'angoscia [FREUD 1916-17; 1925; 1932] – splendidamente analizzata nella sua dimensione psicologica e implicitamente antropologica –, non può non esserci un dialogo continuo, nel contesto di una comune, benché radicalmente diversa nel metodo, fondazione ermeneutica come premessa a ogni psichiatria che non intenda recidere i suoi legami con le scienze umane.

L'angoscia non è la paura. L'ansia e l'angoscia sono espressioni che rimandano a comuni stati di cose e sono talora usate come sinonimi, e talora come indicatori di emozioni diverse. Nelle lingue di origine latina vi è una distinzione terminologica che, nella lingua tedesca, si dissolve: *Angst* è la sola parola di cui il tedesco dispone per significare gli stati d'animo che corrispondono ad ansia e angoscia; mentre in inglese al termine *anxiety*, ansia, si accompagna anche il termine *anguish* che significa angoscia, tormento interiore. In ogni caso, noi consideriamo ansia e angoscia come espressioni intercambiabili: anche se semanticamente "angoscia" ha in sé un'espressività molto piú alta e incandescente.

Che cosa avviene in ciascuno di noi quando siamo sfiorati, o sommersi, da una condizione emozionale nutrita di angoscia, o di ansia? Che cosa, invece, quando in noi si verifica un'esperienza di paura?

Nell'angoscia, in maniera diversa nelle sue diverse forme, rinascono un'inquietudine interiore e un malessere (fisico e psichico) che si accompagnano a esperienze di sventura imminente e di estraneità del mondo e delle cose, *senza* che sia possibile ricondurle a cause psicologiche o di altra natura. Sono esperienze improvvise *e* laceranti, che la psicopatologia consente di cogliere nella loro fenomenologia radicale, come verrà messo in luce tra breve.

La paura, invece, si definisce come un'emozione, come uno stato d'animo che scaturisce da una situazione reale e concreta; dotata, certo, della connotazione di rischio e di pericolo, ma nel contesto di cause psicologiche, o ambientali, determinate e tematizzabili nei loro contenuti.

L'angoscia e l'ansia, dunque, non si distinguono fra loro se non nella diversa pregnanza semantica ed emozionale; ma l'una e l'altra hanno una diversa fenomenologia e una diversa fondazione causale (motivazionale) nei confronti della paura.

Sul tema hanno scritto cose bellissime e decisive Kierkegaard e Heidegger; dai loro testi vorrei stralciare alcune espressioni che consentono di meglio precisare le diverse connotazioni antropologiche dell'angoscia e della paura. Cosí afferma Kierkegaard in una delle sue opere piú radicali e profonde, *Il concetto dell'angoscia*:

> Poiché il concetto dell'angoscia non si trova quasi mai trattato nella psicologia, io devo richiamare l'attenzione sul fatto ch'esso è completamente diverso da quello del timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità.

Nelle parole kierkegaardiane si coglie il senso palpitante e autentico dell'angoscia e della paura.

La distinzione tra angoscia e paura riemerge drasticamente *anche* in un testo di Heidegger [1976]:

> Col termine angoscia non intendiamo quell'ansietà [*Ängstlichkeit*] assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge fin troppo facilmente. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato.

E ancora: «Certo, l'angoscia di... è sempre angoscia per... ma non per questo, o per quello».

Simili radicali considerazioni filosofiche si aggiungono cosí a quelle della psicopatologia nel tematizzare e nel differenziare le aree dell'angoscia dalle aree della paura e nel coglierne le rispettive strutture portanti.

Le convergenze che ancora una volta si ritrovano [BORGNA 1995] tra riflessione filosofica ed esperienza psicopatologica avvalorano la tesi che la psichiatria, quando si confronta, e lo fa sempre, con le problematiche psicopatologiche ed esistenziali della sofferenza psichica non può fare a meno di rispecchiarsi nel discorso ermeneutico delle scienze umane. È ciò che ha sempre sostenuto Ferdinando Barison [1988], uno dei (pochi) grandi psichiatri italiani.

La dimensione esistenziale dell'angoscia. C'è una dimensione psicopatologica dell'angoscia, quella che rientra nel campo di esperienza della psichiatria, e c'è una dimensione esistenziale dell'angoscia *non* estranea, nemmeno questa ovviamente, alla psichiatria ma tematizzabile, in particolare, dalla riflessione filosofica.

Non è possibile cogliere il senso piú profondo dell'angoscia, la sua dimensione esistenziale radicale, senza richiamarsi ancora una volta a quello che di essa ha scritto Kierkegaard [*Il concetto dell'angoscia*].

> L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso è preso dalla vertigine. Ma la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarsi. Cosí l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giú nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade.

Prosegue, con un linguaggio di impressionante evidenza psicologica e umana:

> E nessun grande inquisitore tien pronte torture cosí terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è piú debole, né sa preparare cosí bene i lacci per accalappiarla come sa l'angoscia; nessun giudice, per sottile che sia, sa esaminare cosí a fondo l'accusato come l'angoscia che non se lo lascia mai sfuggire, né nel divertimento, né nel chiasso, né sotto il lavoro, né di giorno, né di notte.

Non c'è testo di psichiatria che riesca a fare riemergere l'immagine (la realtà) psicologica e umana dell'angoscia, colta e descritta nella sua fondazione eidetica che sta al di là di ogni connotazione normale o patologica.

Sulla costituzione esistenziale e fenomenologica dell'angoscia Martin Heidegger in *Essere e tempo* [1927] ha scritto, come è noto, pagine fondamentali alle quali vorrei brevemente richiamarmi riguardo le molteplici dimensioni dell'angoscia.

Come afferma il grande filosofo tedesco, l'angoscia non ha davanti a sé qualcosa di concreto e di definito, un ente intramondano, questa è la paura, ma l'essere-nel-mondo. Ciò che contraddistingue il "davanti-a-che" dell'angoscia è il fatto che il terrificante (il minaccioso) *non* è in alcun luogo: ci è cosí vicino che ci opprime, e ci taglia il respiro, e nondimeno *non* è in nessun luogo. Ogni situazione emotiva, rivela "come ci si sente", e nell'angoscia ci si sente alla presenza del nulla e "spaesati"; ma sentirsi spaesati significa contestualmente "non-sentirsi-a-casa-propria", cioè nella vertigine dell'estraneità e della nientificazione.

Ci sono altre considerazioni che Heidegger svolge in *Essere e tempo* sul senso profondo dell'angoscia. L'angoscia è tematizzata come la situazione emotiva che sottrae l'esistenza alla sua banalità, alla sua quotidianità, e che fa conoscere all'esistenza l'autenticità e l'inautenticità come sue (antinomiche) categorie costitutive. Ma l'angoscia è anche confrontazione con la possibilità, con l'incombenza, della morte: della quale, nella vita di ogni giorno, ciascuno di noi tende continuamente a rimuovere la presenza che riemerge invece, tagliente e irrevocabile, quando siamo immersi nel tumulto e nella vertigine dell'angoscia.

Questi non sono che frammenti rapsodici della grande riflessione heideggeriana; ma essi assumono una radicale importanza ai fini dell'interpretazione e della comprensione dell'angoscia, della sua dimensione fenomenologica ed esistenziale, *anche* in psichiatria. La riflessione heideggeriana ha, del resto, fortemente influenzata non solo la psichiatria fenomenologica e antropologica di Ludwig Binswanger e di Viktor Emil von Gebsattel [BINSWANGER 1923, 1957; GEBSATTEL 1954, 1964], ma anche quella, piú clinica anche se animata dalla fenomenologia scheleriana, di Kurt Schneider [1962].

Cosí l'angoscia si viene costituendo nella sua dimensione esistenziale.

Al di là di queste riflessioni filosofiche sull'angoscia, come la si può definire nella sua ragione d'essere psicopatologica e antropologica? Quali strutture di significato rinascono in essa quando sia considerata nella sua evidenza psicologica e umana, e sia sottratta a ogni "riduzionismo" sintomatologico?

Non c'è altro luogo, non c'è altra regione, della psico(pato)logia nella quale i confini tra l'"ancora-sano" e il "quasi-già-malato" siano cosí mutevoli e cosí oscillanti, cosí permeabili e cosí friabili, come nella realtà umana dell'angoscia.

Nel rivalutare gli orizzonti di *senso* dell'angoscia, Gebsattel [1964] sostiene che gli angeli, gli angeli rilkiani, non possono conoscere l'angoscia, esperienza radicata nella *sola* condizione umana, nei suoi vortici e nei suoi abissi che sprofondano nell'indicibile esperienza del *nulla*. L'angoscia si muove nell'area di quelle che egli chiama le «figure del nulla», nelle quali si intravede la radicale e originaria possibilità, immanente alla condizione umana, di precipitare negli abissi del non senso e della dissolvenza.

Le figure del *nulla* alludono alle molteplici forme con cui l'esistenza, in particolare quella contrassegnata dall'angoscia, si arresta nel suo divenire e nel suo storicizzarsi.

Altri significati umani, altri infiniti significati umani, si possono cogliere, o almeno intravedere, nei modi di essere dell'angoscia: in essa si è liberi e contestualmente non lo si è; da essa si è assediati senza sapere da dove nasca e a che cosa essa tenda, nella sua evanescenza e nella sua concretezza, nella sua inconsistenza e nella sua crudezza, nella sua illusionarietà e nella sua materialità.

Quando l'angoscia si agita in noi, nella nostra anima e nel nostro corpo (nella nostra immaginazione e nella nostra realtà), il mondo si trasforma facendosi ostile e ambiguo, e allontanandosi a una distanza piú o meno grande; divenendo cosí (talora) irraggiungibile ed estraneo, enigmatico e inconoscibile. Su ogni angoscia, su ogni forma di angoscia, si affaccia l'ombra (l'immagine) della morte: della morte biologica e della morte psichica, nell'oscurarsi improvviso e fatale di ogni orizzonte conoscitivo e vitale.

Quanto scritto fin qui ha delineato il volto quotidiano (il volto che *non* è sconosciuto a ogni condizione umana) dell'angoscia; che è sempre il volto di un'emozione radicale e profonda con i presentimenti del nulla che sono in essa. Se questa è l'angoscia - *stato d'animo*, c'è nondimeno anche l'angoscia-*malattia*, quella che nasce nel contesto della psicopatologia e dell'esistenza lacerata dal terrore e dalla violenza.

Le dimensioni psicopatologiche dell'angoscia. Come si manifesta l'angoscia in un'esperienza psicotica (schizofrenica), e quali contenuti essa assume, riemerge dalle autodescrizioni dei pazienti e delle pazienti. L'angoscia rinasce, qui, talora come risposta emozionale ai temi del delirio e talora come disperata risonanza dinnanzi alla perdita dell'unità e dell'identità dell'io. Certo, si ha a che fare con un'angoscia lacerante: *con* l'esperienza *non* di una semplice minaccia, che incomba sull'orizzonte di vita, ma con l'esperienza di una frantumazione di ogni realtà personale e con un radicale sconvolgimento dell'esistenza. L'angoscia davanti a una *nuova* forma di esistenza che la malattia ha trascinato con sé.

Nel mondo-della-vita schizofrenico l'angoscia è un'esperienza camaleontica: sulla spinta di emozioni interne, o di situazioni ambientali apparentemente insignificanti, essa ora c'è ora non c'è, ora divora i volti e gli sguardi, e ora si placa fulmineamente. L'alta tensione dell'angoscia sale vertiginosamente e travolge talvolta ogni argine, sconfinando in una ricerca incontrollabile della morte volontaria. L'angoscia, del resto, si costituisce in alcuni casi come la struttura portante, il battistrada, di una metamorfosi psicotica dell'esistenza.

Questa è, ovviamente, l'angoscia-*malattia*.

Le testimonianze delle persone sommerse da una scompensazione psicotica acuta ci consentono di cogliere immediatamente la dimensione di inaudita sofferenza e di radicale perdizione che riempie la loro angoscia. Quelle che seguono sono le autodescrizioni di una paziente che, anche nel tumulto della sua disperazione e della sua dissociazione, dimostra grande capacità di analisi.

> Sento un impulso pazzesco a uccidermi e a uccidere. Io non sono piú io, sono diecimila frammenti sparsi di cui nessuno si riconosce come Alessandra, sono frammenti di altri. La mia ansia e la mia angoscia sono paralizzate da qualcosa d'altro: se le sentissi veramente, sarebbe già un sollievo. Non so se sono io che parlo, o una eco di me.

E ancora: «Mi sento sfinita e dissociata: la testa è completamente vuota. Annaspo e boccheggio. Non merito il vostro aiuto perché ho già deciso di morire. Mi sento prigioniera di me stessa».

Come potrebbe non esserci angoscia, e un'angoscia indicibile e inesprimibile, in una condizione di dissociazione psicotica (schizofrenica) cosí profonda e cosí impregnata di estraneità radicale a se stessa e al mondo? Sono, ovviamente, queste le forme di angoscia, di angoscia-malattia, nelle quali, da un istante all'altro, la tentazione del suicidio si fa inarrestabile e incontrollabile, come fuga dinnanzi alla sofferenza e alla solitudine fattasi insostenibile.

Alcuni frammenti di quanto diceva di sé Ellen West, la paziente descritta e analizzata da Ludwig Binswanger in uno dei suoi cele-

bri studi [1957], consentono di testimoniare ancora la profondità e l'incandescenza di un'angoscia psicotica: di un'angoscia che, spalancando gli abissi del nulla, rende impossibile ogni contatto con il mondo delle persone e delle cose. L'esistenza umana e psicotica di Ellen West finí con un suicidio, dopo numerosi tentativi falliti. La sua sintomatologia psicotica era stata una condizione di feroce e dolorosa anoressia.

«Mi dibatto nella mia angoscia mortale, e devo passare mille ore spaventose. Ogni giorno mi sembra che abbia mille ore, e io sono spesso cosí stanca di tutto questo pensare spasmodico che nulla piú mi auguro se non la morte»; e ancora: «Vorrei come cosa piú piacevole quella di non mangiare per non avere la spaventosa sensazione che nasce in me dopo ogni pasto. Come devo descriverla? È una sensazione sorda e muta nel cuore, una sensazione di angoscia e di abbandono». Infine:

> Questo è l'*orribile* della mia vita; essa è riempita di *angoscia*. Angoscia dinnanzi al mangiare, angoscia dinnanzi alla fame, angoscia dinnanzi all'angoscia. Solo la morte può redimermi dall'angoscia. Ogni giorno è come un camminare su di una cresta che dia le vertigini: come un eterno bilanciarsi sugli scogli.

Credo che la definizione piú sconvolgente e, forse, piú adatta a indicare che cosa avviene interiormente, che cosa si prova nella solitudine disperata dell'angoscia, provenga, ancora una volta, dalle straordinarie espressioni di Ellen West:

> Sono prigioniera: prigioniera in una rete dalla quale non posso liberarmi. Sono prigioniera in me stessa; mi invischio sempre di piú , e ogni giorno è una inutile lotta: le maglie si chiudono sempre piú strettamente. Sono in Siberia, e il mio cuore è imprigionato nei ghiacciai: intorno a me ci sono solitudine e gelo.

In una *Lebenswelt* psicotica come questa, le relazioni interpersonali sono corrose dal muro di inesorabilità, dalle ombre dilaganti dell'angoscia, che si conforma come una regione estrema, al di là della quale non c'è se non la (desiderata) morte volontaria. Senza confrontarsi con queste, che sono le forme psicotiche dell'angoscia (le forme piú roventi e piú distruttive), *non* è possibile intendere i significati complessi e contraddittori di un'esperienza emozionale che può anche essere, e lo è di frequente, uno stato d'animo (una *Stimmung* emozionale) con le sue alte e basse maree, o invece una condizione di *malattia* che si affianca alle (molte) *altre* forme di sofferenza e di disagio doloroso della vita.

L'angoscia che non muore mai. L'esperienza dell'angoscia, l'esperienza del terrore, vissuta nei campi di concentramento tedeschi nel corso della seconda guerra mondiale si è accompagnata (anche) all'insorgenza e alla persistenza nel tempo di disturbi psichici di sconvolgente gravità [BAEYER 1979; 1984].

Quando sul cammino della vita si vivono esperienze di angoscia cosí assoluta e cosí intollerabile, nel contesto del terrore sperimentato in condizioni estreme di violenza barbarica e di annientamento di *ogni* dignità e di *ogni* umanità, sia psichicamente sia fisicamente *si è alla fine*; ma nonostante tutto si può continuare a vivere divorati dalla disperazione e dalla sofferenza di inimmaginabile intensità.

Quando, cioè, le condizioni di vita, di non-vita, sono state cosí terrificanti e cosí distruttive, come quelle che si sono delineate nei *lager* tedeschi, l'angoscia si è costituita come matrice di devastazione e come emblema di un male incalcolabile nella sua realtà psicologica e umana, e nelle sue fatali conseguenze. Nella dissoluzione di ogni fiducia e nella cancellazione di ogni relazione interpersonale, fra le sbarre di una solitudine feroce e scarnificante, si sopravviveva in condizioni di inaudita sofferenza; e solo ribaltandosi crudelmente nelle tematiche del delirio l'angoscia poteva ancora essere sopportata.

La *presenza* dell'angoscia, di questa esperienza emozionale cosí instabile e cosí mutevole nella sua fenomenologia, con la corrosione di ogni autonomia e di ogni libertà personali che a essa consegue nelle situazioni in cui i confini estremi dell'umanità siano calpestati (come avviene in *ogni* condizione di sopraffazione e di violenza incontrollabile), *non* si è interrotta, *non* è sempre diminuita e tanto meno è scomparsa quando in Germania sono finiti i tempi dell'orrore e della persecuzione. L'angoscia, gli artigli dell'angoscia straniante e divorante, non è venuta meno e ha continuato in non pochi casi [BAEYER 1979] a risucchiare in sé ogni spontaneità e ogni emozionalità nelle persone che sono state sottoposte al regime dell'orrore senza fine e della nientificazione assoluta.

In persone tornate a vivere nella Germania liberata dal terrore o in altri paesi sottratti a una qualsiasi violenza di Stato, si sono constatate sintomatologie francamente psicotiche [*ibid.*] correlate tematicamente con gli eventi subiti, e con le torture spietate a cui erano state sottoposte, e persistite poi per anni e decenni.

Che cosa continuava a erodere la vita psichica cosí a lungo cal-

pestata e oppressa, e che cosa continuava a impedire una vita di relazione sprofondandola nella solitudine e nell'isolamento?

Non bastavano le condizioni di vita recuperate nella loro familiarità – quando questo era possibile ovviamente –, non bastavano l'elisione e la scomparsa della violenza dilagante per ridare schegge di speranza a vite che l'angoscia aveva svuotato e schiacciato, sottraendole a ogni orizzonte di futuro anche se friabile e discontinuo. Non ci si fidava a uscire di casa, non si voleva accendere la luce, non si aprivano le persiane, ma si continuava a essere assediati dal terrore di essere ancora aggrediti e perseguitati: torturati.

La fiducia, come categoria antropologica e psicologica senza la quale si vive in un mondo di assoluta inconoscibilità e di spettrale dissolvenza, nella comprensione e nella solidarietà degli *altri*, anche dei familiari, era semplicemente sradicata e cancellata: nulla di amichevole e di generoso ci si poteva attendere dalla gente allontanata da qualsiasi contatto e da qualsiasi relazione.

L'angoscia, alimentata e trainata dalle infinite esperienze di distruttività e di sofferenza scarnificante che l'avevano trascinata con sé con inumana e indicibile crudeltà, *non* si spegneva insomma, almeno in alcuni casi emblematici [*ibid.*], anche quando si erano trasformate radicalmente le condizioni ambientali di vita e di esperienza.

Che cosa si può dire di questo permanere *nel tempo* di un'esperienza di angoscia, lacerante, di terrore, con le sue trasformazioni psichiche e fisiche in condizioni vitali ed esistenziali *mutate*?

L'angoscia, analizzata fenomenologicamente, sembra fissare ciascuno di noi al passato, e farci vivere il futuro come ripetizione del passato. Da un'esperienza intensa e sconvolgente di angoscia, che scaturisce da situazioni di radicale sofferenza, non può non sgorgare l'immaginazione di un futuro, di quello che resta di un futuro, divorato dal rischio e dai pericoli *già* vissuti. Il fluire vivente delle situazioni e delle cose si interrompe e si infrange; e l'immobilità e la retrocessione pietrificata degli eventi imprigionano l'esistenza temporale: il passato *non* può essere oltre-passato, e *non* può essere "liquidato", e nuovi compiti *non* possono essere assunti. Senza una recuperata libertà (interiore) dal *peso* dei ricordi terrorizzanti di un passato, lontano e vicino, e senza la possibilità di indirizzarsi verso nuovi orizzonti di esperienza e di vita, l'esistenza delle persone che sono sfuggite alla morte nei campi di concentramento si è pietrificata, in alcuni casi emblematici, nelle sabbie inerziali del passato: del passato segnato una volta per tutte dal terrore e dalla violenza spietata, e feroce.

Qualche conclusione. L'angoscia esistenziale, l'angoscia psicopatologica e l'angoscia che nasce nel contesto di terrificanti (disumane) situazioni di vita si definiscono come le modalità radicali con cui l'angoscia può manifestarsi. In ciascuna di queste forme è sempre presente il rischio della morte volontaria che ha, cosí, fondazioni motivazionali *diverse*. La fisionomia psicologica e umana delle esperienze di angoscia cambia in ciascuna di esse: quella esistenziale è essenzialmente mentale (psichica) *senza* le profonde risonanze somatiche che si osservano, invece, in quella psicopatologica. Quest'ultima si intreccia, del resto, con esperienze (con vissuti) di altra natura: deliranti ed estranianti in particolare. L'angoscia, che scaturisce nel contesto di disumane condizioni di vita (di *non-vita*), è quella che emblematicamente si accompagna all'erosione e alla nientificazione della vita psichica: alla perdita di *ogni* iniziativa, e di *ogni* contatto interpersonale. L'angoscia psicopatologica è quella realmente modificabile e curabile dagli strumenti terapeutici di cui la psichiatria dispone.

La connotazione di estraneità radicale a ogni umana dimensione della vita sigilla il destino delle persone che hanno vissuto un'esperienza di violenza assoluta: di terrore e di orrore.

Bibliografia.

BAEYER, W. VON, *Wähnen und Wahn*, Enke, Stuttgart 1979; ID., *Angst als erlebtes Bedrohtsein*, in «Nervenarzt», 1984, n. 55, pp. 349-57; BARISON, F., *Un segno siamo, senza significato*, in «Psichiatria generale e dell'età evolutiva», 1988, n. 26, pp. 1-8; BINSWANGER, L., *Über Phänomenologie* (1923), in ID., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, I. *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Francke, Bern 1947, pp. 13-49; ID., *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen 1957; BORGNA, E., *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica*, Feltrinelli, Milano 1995; FREUD, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-17 [trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, vol. 8, pp. 545-62]; ID., *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926 [trad. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, *ibid.*, vol. 10, pp. 237-317]; ID., *Neue Folge der Vorlesungen in die Psychoanalyse*, 1933 [trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, *ibid.*, vol. 11, pp. 121-288]; GEBSATTEL, V. E. VON, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954; ID., *Imago Hominis*, Neues Forum, Schweinfurt 1964; HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 1927 [trad. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969]; ID., *Wegmarken*, 1976 [trad. it. *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131]; KIERKEGAARD, S., *Begrebet Angest*, 1844 [trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 109-97]; SCHNEIDER, K., *Klinische Psychopatologie*, Thieme, Stuttgart 1962.

Banalità del male

di Simona Forti

1. Piú dirompente di mille "terremoti di Lisbona", la spirale pianificata di orrori, che nel cuore della civilissima Europa e in pieno XX secolo produce milioni di cadaveri, viene recepita "filosoficamente" come la confutazione definitiva di ogni possibile teodicea. Il male non è redimibile, nessun disegno salvifico, teologico o secolarizzato che sia, potrà mai piú trasformarlo in bene, nessuna chirurgia storica saprà asportare quello che rimarrà in eterno «un tumore della memoria» [LEVINAS 1976]. "Male assoluto", "male indicibile", "male diabolico", "male estremo", "male radicale": ognuna delle locuzioni mobilitate dalla filosofia novecentesca di fronte al totalitarismo esprime la determinazione di non giustificare ciò che è accaduto, la volontà di vigilare affinché nessun agguato dialettico riesca a convertire, ancora una volta, il negativo in condizione tragicamente necessaria del positivo.

A poco piú di dieci anni dalla pubblicazione dell'opera che eleva il campo di sterminio a nuovo canone del "male radicale" [ARENDT 1951] assumendolo come quell'evento-limite che ha varcato la soglia del nichilismo, Hannah Arendt sembra profanare la sacrale unicità di Auschwitz. Intitolando il suo reportage sul processo Eichmann *La banalità del male*, con una mossa che pare contraddire le conclusioni della grande opera sulle origini del totalitarismo, riesce a suscitare l'indignazione dei suoi nemici e lo sconcerto dei suoi amici. Come è possibile dare voce e dignità teorica a un tale ossimoro? Accostare cioè banalità e male in riferimento all'evento che probabilmente ha lacerato per sempre l'autopercezione dell'umanità occidentale? Come accettare questa provocatoria mancanza di *gravitas* attribuendo al male, a *quel* male, una dimensione normale, comune, ordinaria, appunto "banale"?

Non vi è dubbio che un paradosso presiede alla locuzione arendtiana: la "prosaicizzazione retorica" [BERNSTEIN 1996] applicata a un evento che ha superato anche le possibilità della piú fer-

vida immaginazione. Ma proprio qui si colloca la plausibilità della formula arendtiana. Non è infatti possibile credere che un disastro di proporzioni cosí sterminate sia stato progettato, sostenuto e realizzato dalla sola opera di "attori malvagi". Poiché una "repubblica di diavoli" non esiste, bisognerà allora supporre la collaborazione di una consistente "zona grigia" fatta di "uomini comuni" [BROWNING 1992], le cui nature e personalità non rappresentano delle eccezioni e non presentano particolari patologie. Resta ferma, tuttavia, come ammette lo stesso Jaspers, "l'indelicatezza" di un'espressione che probabilmente per la sua stessa forza iconoclastica è riuscita a imporsi al lessico comune. La locuzione coniata da Hannah Arendt in occasione del processo Eichmann è entrata infatti nel gergo politico e giornalistico e designa, per lo piú, la sproporzione tra le motivazioni di un'azione e i suoi effetti potenzialmente o effettivamente devastanti.

"La banalità del male" ovviamente veicola assai piú di questa constatazione. A dispetto di quanto la sua ideatrice dichiara in apertura della sua ultima opera – «Tale espressione non implicava allora nessuna tesi o dottrina» – la locuzione è in realtà riuscita ad andare in direzione opposta «a quanto asserito dalla nostra tradizione di pensiero [...] intorno al fenomeno del male» [ARENDT 1978, trad. it. p. 83]. Sebbene non portata a termine, la tematizzazione arendtiana ha aperto una costellazione teorica che è riuscita a revocare in dubbio le prospettive tradizionali della riflessione sul male: da quella teologica a quella letteraria, da quella politica a quella antropologica, da quella etica a quella ontologica. Paiono convergere nella stessa direzione le riflessioni di diversi pensatori, da Bauman a Levi, da Foucault ai filosofi del dissenso dell'Est europeo. Si tratterà allora di delineare la possibile fisionomia di un concetto che sembra riuscire a concepire il male in un'epoca in cui le definizioni e le distinzioni consuete hanno ormai esaurito il loro potere normativo.

2. Il filo rosso che percorre l'intera opera di Hannah Arendt è intrecciato con quell'interrogazione sul male resa imperativa dagli avvenimenti del XX secolo. Si tratta delle due diverse prospettive che guardano rispettivamente alla "radicalità del male" e alla sua "banalità". Nella prima prospettiva, il passato viene incessantemente interrogato circa le sue possibili implicazioni nel dominio totalitario. E la Arendt non soltanto indaga il passato politico, ma interroga anche, e forse soprattutto, il passato filosofico.

Quasi che con il nazismo e lo stalinismo il rapporto tra filosofia e politica avesse oltrepassato un limite decisivo: quel limite oltre il quale alcune delle categorie filosofiche perdono il loro carattere di pure astrazioni per diventare realtà. Questo non vuol dire che la Arendt, contro la lettera delle proprie affermazioni, proceda a stabilire un nesso causale diretto tra filosofia e totalitarismo. Non si può, tuttavia, fare a meno di notare come vada alla ricerca di alcune costanti filosofico-politiche che, *seppure per motivi contingenti e non per un imperativo dialettico*, giungono a lasciare il loro innocuo ruolo di astrazioni per essere realizzate "micidialmente" nella prassi totalitaria. Il fenomeno totalitario, insomma, è dalla Arendt affrontato *anche* filosoficamente, per metterne in luce la continuità con una tradizione a cui ha paradossalmente messo fine. In *Ideology and Terror* è infatti possibile enucleare quella che potremmo definire una sorta di "metafisica" del totalitarismo. Tra questi aspetti "metafisici" del "male politico del nostro secolo" e alcuni assunti di fondo della tradizione filosofica è individuata una circolarità in virtú della quale la "mentalità totalitaria", se non risulta essere il prodotto della filosofia, appare però una possibilità che la metafisica ha offerto. La Arendt sembra insomma interessata a catturare qualcosa che non esita a definire la "vera natura" del totalitarismo, che potremmo individuare come quella nefasta combinazione di *determinismo dialettico* e *soggettivismo metafisico* che «attenta all'umano in quanto tale». Nel totalitarismo, allora «non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime, è in gioco la natura umana in quanto tale» [ARENDT 1951, trad. it. p. 628].

Ecco allora come si profila, alla prova di Auschwitz, il "male radicale": non semplicemente, come voleva Kant, una volontà che sovrappone l'interesse particolare alla legge morale. Si tratta di qualcosa di assai piú "illimitato" e che trova espressione nella volontà di *costruire* una nuova natura dell'uomo dalla quale estirpare ogni tratto non sussumibile sotto una legge universale. Grazie ai campi di sterminio viene alla fine realizzato il progetto di un'Unica Umanità, indistinguibile nei suoi molteplici appartenenti. Nei campi di sterminio, gli esseri umani sono *davvero* diventati meri esemplari intercambiabili della specie. Non è dunque piú possibile attenersi alla definizione kantiana: il male incarnato dal totalitarismo non può essere concepito come «la corruzione del fondamento di tutte le massime». Nel 1951, a conclusione della prima grande requisitoria contro il male, Hannah Arendt scrive:

Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunibile e imperdonabile, che non poteva piú essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'invidia, dell'avidità, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria [...] È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un "male radicale", e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve aver perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto della perversione della volontà, spiegabile con motivi intellegibili. Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà [...] Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui [*ibid.*, pp. 628-29].

Ora, se è vero che Hannah Arendt è stata sempre ermeneuticamente molto cauta nel connettere "tradizione metafisica" e "radici del male" non è tuttavia immune dal rischio di rimanere presa nella trama di una sorta di "teodicea negativa". Il processo a Eichmann, però, avvia una riflessione diversa e complementare a quella inaugurata con *Le origini del totalitarismo*. Come se soltanto ora si misurasse con il vuoto provocato dalla dura realtà di quel «fenomeno che ci sta di fronte solo con la sua mostruosità muta». Assistere, come inviata del «New Yorker», al processo di Gerusalemme, la porta a interrogarsi di nuovo su «una colpa che trascende ogni crimine e un'innocenza che va al di là di ogni virtú» [ARENDT e JASPERS 1985, trad. it. p. 67]. Le procedure giuridiche pongono in evidenza che non serve soltanto indagare l'origine "epocale e culturale" di un sistema totalitario. Si deve ora cercare di rispondere delle "ragioni" di singole persone che hanno dato il loro assenso *attivo* al regime. Bisogna indagare il funzionamento soggettivo dei "docili" funzionari. È da questa prospettiva che il totalitarismo mostrerà un volto terrificantemente banale.

Eichmann, dunque, rimette in moto l'interrogazione arendtiana, e questa volta per rilanciare questioni che per comodità potremmo definire etiche. La Arendt non fa distinzione in questo contesto tra "morale" ed "etica". È inoltre interessante segnalare che se nella prospettiva della "radicalità del male" nazismo e stalinismo sono fatti equivalere, nella prospettiva della "banalità del male" soltanto Hitler pare compiere una vera rivoluzione dei criteri etici. Da un punto di vista strettamente morale i crimini di Stalin sono ancora di "vecchio stampo": come un criminale ordinario li teneva segreti, mentre i suoi seguaci li giustificavano come mezzi transitori in

vista della buona causa. Hitler e i suoi funzionari hanno invece redatto una nuova tavola di valori e disegnato il sistema giuridico su quella.

L'imputato al processo di Gerusalemme elude la realtà per trovare rifugio nelle premesse del suo ragionamento logico. Ricordiamo, di passata, la dura polemica già condotta dalla Arendt in *Le origini del totalitarismo* e ripresa in *La vita della mente*, sulla pericolosa autoreferenzialità del ragionamento logico e della concezione della verità come adeguazione di cosa e rappresentazione. Il successo delle ideologie totalitarie era dovuto anche al fatto che queste offrissero sicurezza a una mente umana assetata di coerenza e di certezza. Eichmann, dotato, come sembra, soltanto di una capacità deduttiva, si attiene rigidamente nelle sue risposte all'applicazione di regole assolutamente prevedibili. Il suo continuo richiamarsi al dovere, all'obbedienza della legge, all'esecuzione di ordini non è solo una strategia suggeritagli dalla difesa. Egli, tuttavia, non è particolarmente stupido, o non piú di milioni di altri tedeschi che al suo posto si sarebbero comportati come lui. Durante i primi tempi del regime, era come tante altre persone che non si erano opposte al nazismo perché «erano impressionate dal suo successo e incapaci di emettere il proprio giudizio contro quello che ritenevano un verdetto della storia». Scrive la Arendt:

> Il problema morale nacque solo con il fenomeno della *Gleichschaltung*, la quale non era una simulazione ipocrita dettata dalla paura, ma il fervore improvviso di non perdere il treno della storia. Da un giorno all'altro ci fu un cambiamento di opinioni per cosí dire sincero che coinvolse la grande maggioranza delle persone di tutti i ceti e le professioni» [ARENDT 1964, trad. it. p. 123].

La mente di Eichmann, come la mente di tutti gli allineati, si rifiutava di ammettere tutto ciò che poteva contraddire in un modo o nell'altro il sistema di riferimento. Egli osservava, infatti, con zelo e lealtà l'imperativo del nuovo ordinamento E il nuovo comandamento, appunto, non recitava piú «non uccidere», ma «tu devi uccidere»; non un pericoloso nemico, ma esseri colpevoli di fuoriuscire dai parametri di umanità stabiliti dal regime. Il principio supremo, condiviso con numerosi suoi connazionali, la virtú per eccellenza, consisteva per lui nell'obbedienza, convinto che senza obbedienza nessuna comunità politica si possa mantenere. Anche per questo gli è risultato cosí facile aderire al nuovo contenuto della legge morale dominante in Germania. In condizioni normali, molti di coloro che sarebbero diventati i funzionari del regime non avrebbero mai nemmeno immaginato di commettere crimini del genere. Finché vivevano in una società in cui la regola non imponeva l'eliminazione di esseri considerati assolutamente superflui, si comportavano come onesti cittadini, devoti alla patria, al lavoro e alla famiglia. Ma nel momento in cui l'uccisione degli ebrei divenne un dovere morale, applicarono il nuovo "imperativo categorico" senza la minima esitazione. Scrive la Arendt: «La coscienza di Eichmann era come un contenitore vuoto; essa non aveva un proprio linguaggio, ma articolava la lingua della "società rispettabile"» [ARENDT 1965, p. 30].

Eichmann, dunque, ascolta la voce della sua coscienza, la quale gli dice, confortata dall'esempio della "buona società", che non vi è nulla di sbagliato nell'uccidere milioni di vittime innocenti.

Egli, insomma, serve alla Arendt quale esempio estremo, e a volte, bisogna ammettere, capzioso, del facile collasso etico di una società, che proprio nel momento del crollo rivela il significato originario della morale: un codice di norme, di usi e di costumi che possono essere sostituiti con la stessa facilità con cui si cambiano le usanze conviviali [*ibid.*, pp. 40-42].

La bancarotta novecentesca dell'etica, di cui Eichmann è reso emblema, può annoverare tra le sue cause proprio ciò che i convinti assertori del "totalitarismo come sonno della ragione" indicano quale unica salvezza per la civiltà: la lunga tradizione dell'obbligatorietà dei precetti morali. Questa tradizione ha posto a proprio fondamento quella relazione di comando e obbedienza che è risultata una strategia assolutamente efficace di anestetizzazione della responsabilità del giudizio. «Sarebbe già una grande conquista – scrive – se potessimo cancellare dal vocabolario del nostro pensiero morale e politico l'orribile parola "obbedienza"» [ARENDT 1964, p. 123].

Si situa all'interno di queste considerazioni il problema del giudizio riflettente che occuperà la Arendt nell'ultima parte della sua vita. L'inesorabile banalità del male sembra potersi arrestare soltanto attraverso un giudizio che riesce a distinguere, *in assenza di leggi e criteri condivisi*, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato [ARENDT 1965]. Il giudizio morale è affine al giudizio estetico kantiano che afferma «mi piace o non piace»; proprio perché non è un giudizio determinante – che sussume il particolare sotto l'universale – ma un giudizio riflettente, esso non può avvalersi di norme stabilite a priori. Esempio fattuale ne sono "quei pochi" che rifiutarono il loro consenso al regime. Se erano loro

precluse le vie della "responsabilità politica", rimaneva pur sempre la *chance* della resistenza etica. Una strada percorsa non dai convinti assertori della perennità dei valori morali, ma semmai da coloro che erano usi a non attenersi al già giudicato. Nell'astenersi, il criterio di quest'ultimi non ha coinciso con l'applicazione di una legge universale al caso particolare, ma con la semplice impossibilità di convivere con se stessi qualora avessero compiuto determinati atti. Come se avessero messo in pratica gli insegnamenti di Socrate: è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo; è meglio per me, essendo uno, essere in contrasto con tutto il mondo piuttosto che con me stesso. Come se si fossero attenuti al presupposto di queste proposizioni socratiche: io non vivo soltanto insieme agli altri, ma anche insieme a me stesso, e questo vivere con me stesso ha la precedenza su tutto il resto. Anche perché in alcuni momenti eccezionali, il pensiero, «quel vento che distrugge le opinioni, i valori, le dottrine, le teorie irriflesse» può trasformarsi *immediatamente* in azione [ARENDT 1978, trad. it. pp. 88-89]. Per quel giudizio che ci esime dal commettere il male non occorre dunque una particolare cultura, occorre invece la capacità di pensare. E dove questa capacità è assente, là si trova sempre potenzialmente "la banalità del male".

> Ciò che comunemente chiamiamo persona, in quanto diverso da un semplice essere umano che può essere chiunque, è in realtà ciò che emerge da quel processo di radicamento che è il pensiero. Se qualcuno è un essere pensante, radicato nei propri pensieri e ricordi e per cui sa che deve vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che permetterà a se stesso di fare. E questi limiti non gli si imporranno dall'esterno ma saranno per cosí dire autoposti; questi limiti possono certo cambiare da persona a persona, da paese a paese, da secolo a secolo. *Ma il male estremo e senza limiti è possibile soltanto dove queste radici sono completamente assenti.* Ed esse sono assenti ovunque gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, dove consentono a loro stessi di volgere lo sguardo senza penetrare nella profondità di cui potrebbero essere capaci [ARENDT 1965, pp. 60-61].

Ancora una volta il totalitarismo, ora impersonato nel funzionario Eichmann, sollecita l'attitudine decostruttiva di Hannah Arendt, che ora pare mettere in questione i fondamenti stessi della nostra tradizione etica. Non è piú possibile – sembra dirci – pensare l'etica e la morale come la filosofia e la religione le hanno pensate. È ormai inconcepibile un comportamento morale inteso quale arretramento del particolare di fronte a una legge universale: se il "tu devi" rimane vuoto e viene utilizzato come condizione necessaria e trascendentale del comportamento morale effettivo, può giungere persino a giustificare l'impossibilità di resistere al male. Ma soprattutto non è piú possibile pensare la virtú come un *habitus* che si può insegnare: si è visto con quanta velocità può essere sostituito; non si può piú aderire a un'etica della virtú come al contributo soggettivo per la costruzione e il mantenimento di un *ethos* condiviso. Nell'aristotelismo, sia esso antico o contemporaneo, come in tutte le fogge di comunitarismo, la questione non è mai il comportamento etico del singolo, il valore etico della scelta, ma se questa scelta è buona per il contesto in cui egli vive. Sia che si segua l'universalismo kantiano, o meglio le sue rivisitazioni contemporanee, per cui morale è ciò che è giusto per tutti, sia che si segua il particolarismo aristotelico, per cui etico è ciò che è bene per noi, la politica e la morale rimangono strettamente connesse. Mentre il vero problema etico emerge in quelle situazioni in cui morale e politica entrano in conflitto. Quando il seguire le ragioni dell'una o dell'altra costituisce un vero e proprio dilemma.

3. A un'analoga conclusione giunge Zygmunt Bauman [BAUMAN 1989; 1993], per il quale l'inquietante verità sulla banalità del male è racchiusa nel circolo vizioso che si instaura tra razionalità e obbedienza. Molto piú duri dello scritto della Arendt, i suoi libri *Modernità e Olocausto*, e *Le sfide dell'etica*, costituiscono una ricognizione impietosa, e a volte liquidatoria, che con lo stile rigoroso delle scienze sociali procede a smontare pezzo dopo pezzo ogni luogo comune che associa al male la potenza dell'irrazionale, del patologico, dell'eccezionale e della trasgressione. Anche per lui l'Olocausto ha invalidato tutte le tradizionali immagini del male e ora costringe a rovesciare le spiegazioni abituali. L'orrore non è scaturito dall'infrazione dell'ordine, ma da un'impeccabile esecuzione dell'ordine; non è stato messo in atto da una folla tumultuosa e incontrollata, ma da uomini obbedienti e disciplinati, che seguivano le norme e rispettavano le istruzioni ricevute e che nel momento in cui si toglievano l'uniforme mostravano una completa assenza di malvagità. Nessuna illusione: i malvagi erano pochi. I piú, se avessero dovuto scegliere non si sarebbero messi a lastricare la via dello sterminio. Bauman è univoco (forse troppo): l'Olocausto non rappresenta alcuna patologia della razionalità elaborata dall'Occidente; non è una degenerazione della società moderna. È stata questa stessa razionalità, cristallizzatasi nel principio di prestazione e istituzionalizzatasi in una burocrazia concentrata sull'efficacia di un'azione scevra da ogni interferenza valutativa, il potente vetto-

re di neutralizzazione della responsabilità personale. Fu cosí facile ai tanti "specialisti" interpretare come mero compito tecnico ciò che stavano facendo, senza interrogarsi sulle conseguenze. Appoggiandosi alla documentazione storica di Hans Mommsen, di Jan Kershaw, di Martin Broszat, e soprattutto di Raul Hilberg, Bauman sintetizza le strategie successive con cui il nazismo eliminò le piú elementari inibizioni all'omicidio. Il potente ostacolo rappresentato dalla pietà istintiva fu rimosso grazie alla "razionale" produzione della distanza sociale nonché alla costruzione dell'ebreo in una "figura dell'estraneità". L'odio antisemita non è dunque il risveglio di quegli istinti irrazionali mai veramente sopiti nel popolo tedesco. Per quanto esistente, l'antisemitismo avrebbe continuato a fermarsi davanti alle relazioni "faccia-a-faccia". Senza il contributo della tecnologia e della scienza, della burocrazia e della capacità logistica, la grandiosa visione di un'Europa *Judenrein* si sarebbe esaurita in una serie di piccoli o grandi pogrom messi in atto da psicopatici, sadici, fanatici o altri adepti di progetti satanici. Ma se il male è dilagato oltre ogni misura è perché ha potuto mobilitare ben altre forze: quelle del piú vasto regno della normalità. Insomma, la banalità del male si è costruita sulla produzione della distanza sociale, sulla contraffazione del dovere morale in lealtà all'autorità, sulla trasformazione della responsabilità in competenza; grazie a tutti quei meccanismi prodotti e a loro volta produttori della razionalità moderna [*ibid.*].

La fredda razionalità dei nazisti mise a frutto la capacità razionale delle vittime. È all'insegna di questa affermazione che Bauman apre, in maniera assai piú spregiudicata di quanto avesse fatto la Arendt, il doloroso capitolo del "collaborazionismo ebraico": «Lungo il tortuoso percorso verso Auschwitz molti ponti sul fiume Kwai furono costruiti dalle mani abili e generose degli ebrei» [BAUMAN 1989, trad. it. p. 192].

Lo zelo e la mitezza con cui alcuni ebrei, dai vertici dei consigli ai *kapos*, seguirono le direttive naziste contribuirono a «ritardare la sconfitta finale di quello stesso potere funesto che aveva giurato di sterminarli» [*ibid.*, p. 197]. È la razionalità dell'autoconservazione, spinta sempre piú avanti fino alle porte dei forni, che induce le future e sicure vittime a trasformarsi negli assassini dei loro fratelli. Il messaggio è chiaro e inevitabilmente converge con quello, piú implicito e articolato, che si trova nella Arendt e che ritroveremo sia in Foucault sia in Levi. Una volta scelta l'autoconservazione come criterio supremo, il suo prezzo verrà costantemente alzato, fino a che ogni altra considerazione verrà soffocata nella pratica razionale dell'obbedienza.

Non è allora il desiderio luciferino di distruzione, ma quella logica che estromette ogni istanza che contrasti con il perseguimento razionale della sopravvivenza ad accordare l'assenso all'annientamento dell'altro. «Un irresistibile impulso a vivere spingeva da parte gli scrupoli morali e con essi la dignità [...]. Avendo ridotto la vita umana al calcolo dell'autoconservazione, la razionalità l'ha derubata della sua umanità» [*ibid.*, p. 187].

Non ci vuole niente di piú di questo perché si dia il male, ci suggerisce Bauman: uomini e donne qualunque che «continuino ad assecondare il gioco della storia con i dadi truccati di una ragione che destituisce di valore ogni pretesa di senso per accordarsi all'universalità del calcolo costi-benefici».

Ecco, conclude Bauman, questa è «la corruzione che l'Olocausto ha portato alla luce, ma che ha scarsamente contribuito a screditare». Da qui l'esigenza di una *Ethica more Auschwitz demonstrata* che si confronti cioè fino in fondo con il fatto che pressoché nessuno dei principî della nostra tradizione morale ha retto alla prova decisiva [cfr. anche AGAMBEN 1998, p. 9]; un'etica che non sarà mai piú deduttiva, ma che dovrà partire dalla controfattualità esemplare offerta da tutti coloro, tedeschi o vittime, che si rifiutarono di obbedire a quello che sembrava un destino loro imposto dalla storia. Ciò dimostra al contempo, per Bauman che si richiama a Levinas, che la responsabilità di distinguere il bene dal male non può dipendere dai poteri sociali che la sanzionano o la impongono; che tale capacità etica dovrà fondarsi su qualcosa di diverso dalla coscienza collettiva. Se la moralità è relata alla socialità – al fatto che il comportamento morale è concepibile solo nel contesto dell'essere-con-altri – la socializzazione potrà manipolarla, indirizzarla, tuttavia non è in grado di produrla. La questione dei fondamenti sociali dell'autorità morale è moralmente irrilevante [BAUMAN 1993]. Soltanto una responsabilità *incondizionata* ci impedirà di scivolare nella facile banalità del male.

4. Meno sicuro di poter operare una netta distinzione tra il bene e il male, ma ancora piú fermo nel considerarla necessaria, è Primo Levi. Una necessità che invoca non solo per capire Auschwitz, ma per conoscere la specie umana e per «saper difendere le nostre anime» [LEVI 1986, p. 28]. Eccoci di fronte, e come dire *dal vivo*, a una delle principali aporie etiche implicate dalla ba-

nalità del male: bisogna assumersi la responsabilità del giudizio, in un contesto in cui tutto contribuisce «a confondere il nostro bisogno di giudicare». "Il paradosso di Auschwitz" non riguarda solo il testimone – paradosso messo a nudo, secondo Agamben, dallo scrittore che dà parola all'impossibilità del dire del "Musulmano", unico e vero "testimone integrale" [AGAMBEN 1998] – ma investe il ruolo stesso del giudice. Vorremmo tutti poter ripetere «il gesto di Cristo nel Giudizio Universale: qui i giusti là i reprobi», afferma Levi. Ma se questo desiderio di semplificazione è comprensibile, la semplificazione è irresponsabile. È sotto il segno di un dovere inassumibile, cionondimeno inevitabile, che si svolge l'ultimo "indugio sugli orrori" di Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, che a quasi quarant'anni di distanza sembra rispondere all'affannoso interrogativo di *Se questo è un uomo*. Se il "Musulmano" è un uomo, quell'uomo «che può soppravvivere all'uomo», è un uomo anche ogni funzionario, capo o prigioniero, fuori e dentro il campo. Bisogna avere il coraggio «di uno spirito meno morbido» di quello che si raffigura demoni; si deve tenere fisso lo sguardo sulla normalità e sulla banalità di uomini presi in una fitta rete di rapporti di potere, anche a costo di ritrovare dentro noi stessi il movente di innesco di quel male. Questa è l'ingiunzione costante di Levi, resa ancora piú imperativa perché ci arriva da un'urgenza immediata di comprensione, alla quale nessuna filosofia, nessuna teoria sociologica, nessun orientamento politico si presta a fare da schermo.

L'intera argomentazione de *I sommersi e i salvati* è scandita da un andamento dialogico-socratico: l'enunciazione di una constatazione del buon senso, immediatamente incalzata dall'evidenza fattuale di una scomoda verità che la confuta. Il messaggio non è mai ambiguo: ci sono le vittime e i persecutori e nessun giudizio allargato dovrà mai riunirli in un solo abbraccio. Giustiziare le SS e gli altri funzionari è e rimane necessario. Tuttavia non è sufficiente. Lo scrittore sperimenta sulla propria pelle quella stessa impossibilità di continuare a servirsi dei consueti criteri giuridici e morali denunciata infinite volte dalla Arendt. Ed è proprio questa esperienza che fa dell'ultimo confronto di Levi con Auschwitz prima della morte forse il piú prezioso, ma anche "scandaloso", trattato sulla banalità del male. Siamo infatti per certi versi oltre Hannah Arendt. Primo Levi cerca la verità dove l'autrice non aveva avuto il coraggio di spingersi. Per cogliere fino in fondo l'essenza del male bisogna scandagliare piú da vicino quello spazio che

separa gli ideatori delle persecuzioni – questi sí probabilmente demoniaci – dalle vittime rese assolutamente innocenti da una morte istantanea: «solo una retorica schematica può sostenere che quello spazio sia vuoto: non lo è mai». Si deve sospendere ogni visione dicotomica. «Come di fronte a qualsiasi relazione di potere», ancor piú nel Lager, se si vuole capire davvero non ci si può fermare ai due blocchi delle vittime e dei persecutori. Nell'immagine dell'inferno si scorgono i colori meno foschi di «quella zona grigia dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata [...] di cui la classe ibrida dei funzionari-prigionieri ne costituisce l'ossatura, ed insieme il lineamento piú inquietante» [LEVI 1986, p. 29].

Al contrario di quanto ameremmo sperare, continua, piú è programmaticamente dura l'oppressione, piú è demoniaca nel suo disegno, piú è vasta la disponibilità alla collaborazione di uomini normali. Una collaborazione offerta per svariati motivi: errore, adescamento ideologico, imitazione pedissequa del vincitore, voglia miope di un qualsiasi potere, viltà, lucido calcolo inteso a eludere gli ordini. Tutti, singolarmente o fra loro combinati, sono stati operanti nel dare origine a questa fascia grigia, i cui componenti avevano tuttavia almeno un tratto in comune: la volontà di conservare il loro privilegio, che nel campo significava il privilegio di essere vivi. Questi uomini erano numerosi e sempre lo saranno: non capiremo l'enorme potere del male se continueremo a tenere fisso lo sguardo soltanto sulle SS, esorcizzando il Lager con il facile sdegno del *plus jamais ça!* Certo nel campo il nemico è il nazista, «ma gli alleati non c'erano». Anche l'immagine consolatoria della solidarietà tra gli oppressi, «la cui mancanza era fonte di una sofferenza addizionale», si fa reale soltanto quando, schmittianamente, si trattava di accogliere, con tutta l'ostilità di cui si disponeva, lo *Zugang*: il nuovo arrivato che con il vigore di un'esistenza ancora troppo salda minacciava la vita sfibrata degli internati.

Il giudizio sembra tuttavia incepparsi davanti alle squadre speciali, i *Sonderkommandos*. Sono loro, gli addetti ai forni, «i miserabili manovali della strage», gli unici a poter legittimamente invocare, a differenza della grottesca difesa dei nazisti trascinati a giudizio, il ricorso al *Befehlnotstand* («stato di costrizione conseguente ad un ordine»). In realtà, nemmeno il rigido aut aut, l'obbedienza immediata o la morte, a cui erano messi di fronte, riesce a interrompere le domande dello scrittore. «Perché hanno accet-

tato quel compito? Perché non si sono ribellati? Perché non hanno preferito la morte? [...] Perché, a differenza di coloro che si sono ribellati e di cui non sappiamo nulla, hanno preferito qualche settimana in piú di vita (quale vita!) alla morte immediata?» [*ibid.*, pp. 44-46].

Cosí, puntualmente, il giudizio riesce a farsi largo, anche se vacilla, anche se ha bisogno di una dose supplementare di durezza e di coraggio, anche se non taglia orizzontalmente in due l'universo dei colpevoli e quello degli innocenti, ma procede piuttosto per passi concentrici verso un nucleo di verità inafferabile, ma che tuttavia c'è. Una verità che assomiglia a quella che trapela dalle pagine della Arendt e di Bauman, ma ancor piú da quelle di Foucault. Levi le si avvicina procedendo da chimico: analizzando e separando gli elementi fino alle loro componenti elementari. Da Eichmann ai *Sonderkommandos* – quella «fascia di mezze coscienze in cui si collocano gerarchi e gerarchetti di ogni tipo» – tutti collaborano a quel male che si nutre di firme inconsapevoli, «perché tanto una firma non costa niente», di alzate di spalle, «perché se non lo facessi io lo farebbe un altro peggiore di me», di sorrisi compiacenti. La banalità del male «si alimenta da sé, *per brama di servitú, per pochezza d'animo*», per le nostre ambiguità, per la nostra cieca riverenza dell'autorità. Sono questi i piú efficaci «vettori della colpa del sistema» che ci si ostina a non voler vedere e a non voler sentire. Ciò che ha portato l'uomo a riconoscersi nell'«altro dall'uomo» è la radice stessa del potere: la necessità di continuare a vivere «ad ogni costo», «anche per piccole dosi e per pochissimo tempo». Un'ostinazione che non sarebbe cosí pervicace se non fosse accompagnata dal rifiuto della realtà e dal sogno dell'onnipotenza, «dimenticando che nel ghetto siamo tutti, che il ghetto è cintato, che fuori del recinto stanno i signori della morte, e che poco lontano aspetta il treno» [*ibid.*, p. 52].

5. Viene spontaneo passare ora a Foucault la staffetta di questa riflessione sulla banalità del male. La sua "archeologia" vuole infatti riconfigurare la geometria del potere e il funzionamento della norma. Il pensiero foucaultiano è forse quello piú adeguato a complicare il quadro di una topologia politica che troppo facilmente separa un corpo passivo e innocente – quello dei destinatari del potere – da una mente attiva e colpevole – quella della decisione sovrana. Non per approdare alla confusione di una "colpa universale", che rende tutti ugualmente innocenti. Ma per segnalare i limiti di un'indagine sul male politico che si ferma alla questione della legittimità e dei fondamenti del potere. Il discrimine tra bene e male, come quello tra libertà e oppressione, non si situa semplicemente nel solco che separa un potere politico legittimo da uno illegittimo, una legge democratica da una legge tirannica. Il consenso e la forma costituzionale sono insomma indicatori insufficienti. Sarebbe tutto piú facile per la nostra capacità di giudizio se la rappresentazione messa in scena dal contrattualismo moderno rispondesse alla verità del rapporto politico: di qua gli individui-atomi, di là uno Stato sovrano a cui ognuno delega le proprie azioni. La relazione comando-obbedienza non diventa problematica soltanto se si perverte l'ordinamento giuridico. Colpevole non è solo l'astratta universalità della legge che continua a produrre ingiustizie e sopraffazioni, omologazioni ed esclusioni. Queste sono piuttosto il risultato di forze e contro-forze operanti in luoghi di potere periferici e diffusi che qualificano, partiscono, gerarchizzano, classificano, includono ed escludono gli individui, ma che al contempo minano l'autorità stessa del dettato giuridico. Anche riguardo al male, si deve pertanto prestare attenzione non solo e non tanto al potere normativo del diritto quanto piuttosto alla capacità di estensione e di pressione di una norma sociale o disciplinare [FOUCAULT 1994].

L'approccio archeologico porta Foucault a individuare nel cosiddetto "potere pastorale" il protocollo di una relazione in cui la rinuncia al potere del Sé su se stesso si consacra alla virtú dell'obbedienza per una sorta di aurorale "patto bio-politico". Il pastore sarà responsabile della salvezza di ogni pecora e dell'insieme del gregge, ma a tal fine dovrà avere accesso alla verità e alla libertà delle coscienze. È in questo momento che l'obbedienza viene elevata a virtú. Il che vuol dire che essa non è, come per i Greci, uno strumento provvisorio per raggiungere uno scopo politico. Ma piuttosto diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori. Questo stato di obbedienza viene definito dal cristianesimo greco *apatheia*: quello stesso termine con cui la filosofia greca designava invece il controllo che l'individuo poteva esercitare sulle sue passioni grazie all'esercizio della ragione. L'evoluzione del senso di questo termine, ci dice Foucault, è assai significativa. Nel pensiero cristiano il *pathos* è la forza di volontà esercitata su di sé e per sé, e *l'apatheia* ci libera proprio da tale ostinazione del Sé con se stesso [FOUCAULT 1994, trad. it. p. 123]. Non vi è dubbio che per Foucault questo sia un passaggio cruciale. Forse rischio di surrin-

terpretare, ma l'obbedienza come virtú, l'*apatheia* come esonero dall'ostinazione del giudizio del sé e come consegna alla tutela di una guida pastorale, sembra davvero il punto di innesto su cui il potere bio-politico – come governo sul vivente – ha potuto proliferare, cambiando di volta in volta i propri obiettivi, sino agli Stati totalitari. «Le nostre società si sono dimostrate davvero micidiali da quando sono riuscite a combinare questi due giochi – il gioco città-cittadino e il gioco pastore-gregge – in ciò che noi chiamiamo gli Stati moderni» [*ibid.*, p. 126]. Una combinazione che dispiega tutte le sue potenzialità nel totalitarismo. «Non esiste infatti società piú "assicurativa", piú preoccupata e interessata alla salute», ossessionata dalla contaminazione della sua popolazione, gregge e razza, «di quella totalitaria». Proprio in virtú di questa estrema minaccia, ogni membro del gregge deve ora attivare la sua obbedienza e farsi carico, in proprio, anche del potere sovrano.

> Contemporaneamente alla costituzione di questa società universalmente assicurativa, universalmente regolatrice e universalmente disciplinare si assiste allo scatenamento piú completo del potere omicida, vale a dire del vecchio potere sovrano di uccidere. Ma di questo potere sovrano partecipano ora non solo i vertici statali, ma in un certo senso, in un senso limite, l'intera società. La pratica della denuncia, infatti, conferisce potere di vita e di morte potenzialmente a chiunque. L'originalità del nazismo sta nell'aver reso assolutamente coestensivi i due poteri, mai prima di quel momento cosí completamente sovrapposti: il potere sovrano di uccidere, fino all'estremo di poter uccidere chiunque da parte di chiunque, e il bio-potere che coltiva, protegge e organizza la vita [FOUCAULT 1997, trad. it. p. 220].

Tra Hitler e il "Musulmano" non c'è pertanto il vuoto; non ci sarebbe mai stata Auschwitz, sembra dirci Foucault, se non ci fosse stata una lunga catena intrecciata da "soggetti obbedienti" disposti nell'ora della responsabilità ad addossarsi insieme il ruolo del pastore e quello del sovrano, nella sua forma piú detestabile: quel potere di uccidere tanto odioso quanto necessario per la salvezza del gregge minacciato.

L'obbedienza, connessa a filo doppio alle pratiche di soggettivizzazione e assoggettamento, non può piú essere ingenuamente pensata come uno stato di privazione dell'agire conseguente all'interdizione della legge. Come Foucault in piú luoghi ci mostra, essa si fa carico della crescita stessa del potere. Lungi dal rimanere relegata all'invisibilità della sottomissione esce allo scoperto per diventare operoso rinforzo dei dispositivi di morte. Come non sentire l'esortazione a combattere il male nella sua banalità in quella ricerca senza sosta di un introvabile luogo da cui resistere tanto al-

le strategie sempre piú sofisticate di governo sulla vita quanto alle pretese rivoluzionarie di "un marxismo-verità" che nell'illusione di capovolgere il dominio, attraverso un semplice ribaltamento dei rapporti di potere, anestetizza la vigilanza di fronte ai singoli fatti e alle sofferenze dei singoli [FOUCAULT 1994, trad. it. p. 277]. Come non riconoscere il sommesso appello a un'«etica antistrategica» – che rifiuta di farsi strumento per il grande fine della necessità della storia – ma che non può certo operare in base ai modelli tradizionali del passato e che deve farsi spazio dentro a quello stesso soggetto attraversato dai vettori del potere e indocilito dalle norme assicurative della biopolitica? In quell'elogio foucaultiano alla «resistenza etica», mirabilmente nascosto sotto l'erudita relazione sulla *parrhesia* dello storico del pensiero greco, pronunciata un anno prima della morte, possiamo scorgere l'invito a una responsabilità del tutto diversa da quella inaugurata dal potere pastorale per un soggetto dal comportamento conforme? Soppesiamo con attenzione ogni singola parola della definizione che egli dà di *parrhesia*, come veniva formulata nell'Atene democratica:

> una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone) e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...]. Nella *parrhesia*, il parlante fa uso della sua libertà e sceglie il parlare franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morte invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale [FOUCAULT 1985, trad. it. pp. 9-10].

Quando la crisi della *polis* democratica obbligherà di fatto la *parrhesia* a uscire dall'*agora*, la scelta di dire la verità, di parlar franco, troverà un ultimo rifiugio nel coraggio del singolo di dire la verità a se stesso. È Socrate l'ultimo, già ambiguo, custode di questa modalità di rapporto con se stessi; egli accetta il gioco parresiastico di dire la verità a rischio della sicurezza della vita, prima che il cristianesimo renda quasi impossibile questa responsabilità del Sé, trasformandola nell'assai piú docile virtú dell'*apatheia*.

6. Che la strada che porta al male sia pavimentata dalle numerose omissioni e dai banali cedimenti all'autorità è convinzione anche dei piú lucidi e coinvolti interpreti delle società totalitarie dell'Europa orientale. Dall'invasione della Cecoslovacchia in poi, la congiunzione di totalitarismo e male entra nel lessico cor-

rente, per diventare l'endiadi che fa da comune denominatore agli scritti politici della dissidenza. Dalla fine degli anni Sessanta, quasi tutti i pensatori dissidenti concordano nel definire la natura del regime come "menzogna istituzionalizzata". Il male non è solo il prodotto di qualche agente malvagio, ma è anche il risultato sistemico di quei procedimenti politici, sociali, culturali e simbolici che si cristallizzano nell'enorme menzogna del "socialismo reale". Non vi è scritto, negli anni Settanta e nei primi anni Ottanta, che non riconosca infatti il proprio debito nei confronti di *1984* di Orwell. Solo attraverso l'uso di una "neolingua" un potere totalitario può impedire un "pensiero eretico". Cessata, insomma, la liquidazione fisica di interi strati della popolazione a opera del terrore ideologico rimane da pensare il potenziale totalitario di un sistema che opera sulla preclusione di ogni giudizio indipendente. Se durante la fase calda dell'"ideocrazia" si richiedeva un'adesione entusiasta agli assunti dell'ideologia-verità, nell'epoca della cosiddetta "ideologia fredda" ci si accontenta della "menzogna esistenziale": un insieme di comportamenti esteriori, che non devono necessariamente corrispondere alla fede nelle mistificazioni del regime. Siamo cosí di fronte a una "banalità del male" che contribuisce al mantenimento del regime non meno dell'ideologia interiorizzata e dei meccanismi repressivi violenti. Il fine rimane pertanto totalitario: conformare al potere politico tutti gli aspetti della vita. La testimonianza piú illuminante della dinamica del "post-totalitarismo" è racchiusa in quel piccolo capolavoro di Václav Havel, *Il potere dei senza potere*, che potrebbe facilmente intitolarsi *La vita quotidiana nella banalità del male* [HAVEL 1979]; un testo troppo velocemente dimenticato all'Ovest nella supponente convinzione che riguardasse esclusivamente l'Est. Convinzione tanto piú falsa quanto piú il "totalitarismo classico" si era per cosí dire normalizzato in una sorta di "autototalitarismo sociale", in cui la piena adesione fideistica all'ideologia viene sostituita dal vuoto del conformismo.

Perché il fruttivendolo di Praga, si chiede Havel, ha esposto in vetrina, insieme alle cipolle, il cartello con su scritto «Proletari di tutto il mondo unitevi»? Sicuramente non perché crede o ha riflettuto sul significato di questa unione. Lo ha fatto perché questo suo gesto, al pari di mille altre "innocenti" concessioni al regime, rientra nella norma, il cui ottemperamento consente una vita relativamente tranquilla. Nella tarda ideologia del socialismo reale, non vi è bisogno del credente, ma del conformista obbe-

diente che ripete i riti ufficiali, attraverso cui il regime può cementarsi in una «colpa condivisa». È infatti nella natura del nuovo sistema post-totalitario, dice Havel, coinvolgere ogni uomo nella struttura del potere, non perché possa cosí costruirsi la sua ferrea identità, ma perché possa cooperare all'«autocinesi del sistema». Questa adesione conformistica è al contempo ciò che consente «all'erbivendolo non piú che al funzionario di partito» di nascondere a se stessi le «basse fondamenta» su cui si erigono la loro obbedienza e il loro conformistico adattamento: il «fiasco della loro esistenza». «L'ideologia dà all'uomo l'illusione di essere una persona con un'identità ed una dignità; gli permette di ingannare la propria coscienza e di mascherare al mondo il suo inglorioso *modus vivendi*; di confondere il proprio ruolo di vittima con quello di parte in sintonia con l'ordine cosmico» [*ibid.*, p. 20]. Accettando le regole del gioco, ognuno consente al gioco di continuare. Senza l'obbedienza dell'erbivendolo sarebbe in dubbio quella dell'impiegata e cosí via, in una rete illimitata di rimandi: ognuno propone all'altro qualcosa da ripetere perché ognuno ritiene che in ogni altro alberghi quella stessa aspettativa. La facile assoluzione che ognuno accorda a se stesso è in realtà un inganno, perché ciascuno con il proprio conformismo costringe l'altro ad accettare il potere. Sono sí tutte obbedienti vittime del sistema, ma cosí facendo ne sono anche il soggetto colpevole. La struttura fisica del potere non potrebbe esistere se non esistesse una sua struttura "metafisica" che raccoglie tutti i suoi elementi e li subordina a un'unica modalità di autolegittimazione, la quale garantisce la coerenza interna della struttura del potere totalitario. L'indifferenza che ognuno mostra – per Havel la grande forza attraverso cui opera "la banalità del male" – nei confronti di ciò che fa e che dice tesse la trama di un potere enorme che si cementa, appunto, nell'obbedienza di tutti e di ciascuno. «Nell'universo post-totalitario il male non produce piú l'immenso numero di cadaveri degli uomini "di troppo", perché nella demoralizzazione sistematica che abbassa a vittima innocente nel momento in cui eleva a colpevole, ognuno ha trovato la propria collocazione. Nell'autototalitarismo sociale, la posizione nella gerarchia del potere differenzia gli individui per ciò che riguarda responsabilità e colpa: a nessuno dà una responsabilità e una colpa incondizionate e dall'altra parte nessuno viene esonerato dalla responsabilità e dalla colpa» [*ibid.*, p. 40].

L'ordinamento giuridico stesso concorre a rendere piú scorrevole l'autocinesi del sistema: con il ricorso alla conformità al re-

golamento, l'esercizio del potere assolve se stesso in nome della correttezza. Allora «prendere alla lettera la legge», a cui il sistema non può rinunciare, può forse servire a svelarne la natura meramente rituale.

Havel è tuttavia perentorio: «vivere-nella-verità» non può significare né il ripristino di una presunta legalità contro l'illegalità – di per sé la legge è vuota – né un «dissenso di professione», volto a rivoluzionare con un'azione violenta il sistema – «non perché questo progetto è troppo radicale, ma perché lo è troppo poco» [*ibid.*, p. 73]. «La vita-nella-verità» si radica in un terreno piú profondo della sfera in cui i cambiamenti possono risolversi con cambiamenti di governo o di tecnica del sistema; né significa affidarsi alla verità di una metafisica o di un'ideologia alternative; essa si configura piuttosto come il gesto libero della sospensione della propria partecipazione al gioco, che «spezza cosí il circolo vizioso della colpa oggettiva» [ZIZEK 2001]. Per rompere con la banalità del male – di cui «noi» (Est) siamo solo l'avanguardia, piú drastica e piú rozza, dell'«autocinesi globale» dell'Occidente – occorre una «rivoluzione esistenziale». «Il conflitto tra intenzioni della vita e intenzioni del sistema non si traduce in un conflitto tra due comunità distinte e opposte. Solo uno sguardo superficiale può far dividere la società tra dominati e dominanti» [HAVEL 1979, trad. it. p. 80].

Questo confine, infatti, si colloca entro ogni uomo. Tuttavia, la "vita-nella-verità" non ha solo una dimensione esistenziale, conoscitiva ed etica; essa può farsi *immediatamente* politica.

E se un giorno l'erbivendolo smettesse di esporre il cartello con lo slogan? Se iniziasse a non andare a votare e a dire quello che pensa alle riunioni di partito? Forse verrà trasferito a fare il manovale, vedrà sfumare la speranza di poter passare le vacanze in Bulgaria, di far studiare i suoi figli. Avrà però violato le regole del gioco: urlando che il re è nudo, «proprio perché il re è nudo», avrà commesso qualcosa di estremamente pericoloso e contagioso, piú pericoloso di qualsiasi progetto politico sovversivo: avrà svelato a tutti che «la vera dissidenza non è altro che il pensiero».

Il potere dei senza potere risponde all'appello «dell'uomo eroico che fa filosofia» di Jan Patočka, maestro di Havel, e per molti dissidenti vero e proprio esempio socratico di una vita votata al sacrificio per la verità. Il 13 marzo del 1977 Patočka muore, dopo un estenuante interrogatorio della polizia ceca, anche per non esser venuto meno alla sua vocazione filosofica. Un pensiero filosofico, per essere pregnante, deve prendere posizione "sulla linea del fronte", perché la vera lotta di ogni totalitarismo è combattuta unicamente contro la filosofia. Il suono paradossale, e un po' *naïve*, dell'affermazione si dissolve non appena si chiarisce il significato di cui Patočka investe la riflessione filosofica. Non diversamente dal «Thinking» arendtiano, essa non ha niente a che fare con l'accumulazione di un sapere che garantisce il soggetto nella sua autosufficienza. Chiama piuttosto a imbarcarsi nell'impresa radicale della revocabilità senza sosta del potere affermativo dell'esistente. Colui che cerca la verità «è tenuto a lasciar crescere in sé l'inquietante, l'irriconciliabile, l'enigmatico, il notturno», tutto ciò che si oppone all'"ordine del giorno", alla supina accettazione dell'esistente, in una parola, tutto ciò che nessun totalitarismo potrebbe accettare. Chi «vive-nella-ricerca-della-verità» deve assumere «la morte nella vita», impegnarsi a non tradire mai la verità del *polemos* eracliteo «come inscindibile unione di vita e di morte» [PATOČKA 1990, 1975]. La resistenza alle forze del giorno – della vita concepita come organismo che persiste e come progetto pacificato e compiuto – trova la sua forza decostruttiva nel punto di vista della notte. La consapevolezza del *polemos*, come tratto comune di tutte le cose, ci libera dalla prepotenza di una contingenza che si nega come tale. Nella «contingenza primordiale» si fonda la nostra libertà, libertà di svincolarci dalle «contingenze secondarie» che pretendono obbedienza, docilità, subordinazione, «per soddisfare l'immane corpo organico dell'umanità». La possibilità di un «Indisponibile» che si oppone al male si apre a partire dal nulla, dalla possibilità estrema della nostra esistenza finita. In Patočka, a differenza che in Heidegger, «l'essere-per-la-morte», da cui l'Indisponibile è indissociabile, non serve al Soggetto per gravitare attorno alla propria autenticità, ma per votarlo, se si dimostra necessario, alla rottura del circolo vizioso del *protego ergo obligo*. L'ontologia dell'esistenza finita qui non ha un valore conoscitivo, ma in primo luogo un significato etico e politico. Perché ciò che le potenze positive della realtà vogliono – dalla tecnica al totalitarismo – è prorio la negazione del notturno, della non-evidenza, l'assoggettamento della possibilità alla realtà [PATOČKA 1990, pp. 243-257]. Ecco perché "andare al fronte" è ciò che i filosofi dissidenti ritengono di fare; ecco perché la riflessione filosofica, come unica vera *chance*, disponibile a ognuno, di contrastare la banalità del male, è per definizione "una politica della dissidenza".

7. Come intendere la "banalità del male" quale emerge dalla riflessione di questi autori, chiamati qui a delineare una possibile nuova costellazione concettuale? Mi pare si possa affermare che la locuzione arendtiana non ha avuto solo l'effetto provocatorio di mettere in discussione i tanti luoghi comuni sul problema del male. Essa si configura piuttosto come una prospettiva che consente di pensare il male senza assolverlo; è una prospettiva, cioè, che tenta di andare oltre la cosiddetta "onto-teologia", oltre la teodicea e la teleologia, che cerca di non cedere al vizio conciliatorio nel quale scivolano anche quelle letture che insistendo sull'indicibilità di Auschwitz rischiano di elevarlo a ennesimo grandioso mistero del male.

Sia che venga gnosticamente assunto come principio autonomo, rivale del bene, sia che venga negato nella sua esistenza e giustificato quale *privatio boni* o strumento di un bene a venire, il male ha sempre oscillato, come suggerisce Ricœur, tra il non-essere e l'onnipotenza. Forse con la sola, problematica, eccezione di Kant. Per riconsegnarlo alla dimensione relazionale di una "responsabilità singolare", il male va dunque privato della sua sostanza ontologica, "smontato" nei suoi elementi contingenti, ricondotto dalla sua pretesa natura metafisica alla sua struttura "microfisica". Ma esso va altresí decostruito, quanto meno complicato, rispetto alla pretesa kantiana di un soggetto assoluto che in piena autonomia decide o di ergersi a legislatore universale o di sovrapporre alla legge morale una volizione particolare. Il male, insomma, va sottratto all'aura di nobiltà e di grandezza che la tradizione gli ha da sempre conferito. Solo abbassando lo sguardo dall'accecante bagliore di Lucifero per posarlo sugli abiti grigi di tanti uomini normali ci si può avvicinare alla desolante verità «di ciò che l'uomo può fare all'uomo» [REVAULT D'ALLONNES 1995].

A un primo livello, che per semplificazione diciamo politico, la banalità del male, come pensata dai "nostri" autori esemplari, confuta uno dei piú radicati luoghi comuni sull'endiadi male e potere: la facile rappresentazione dicotomica tra un polo attivo e colpevole del potere, e una moltitudine passiva di innocenti sudditi costretti all'obbedienza. A un altro livello, per comodità definito etico, la locuzione arendtiana ha mostrato il paradosso del darsi di un male devastante, che ha superato ogni limite e ogni decalogo, attraverso azioni "normali", non solo nel senso di azioni compiute da attori normali, non eccezionali, ma nel senso letterale della loro *Regelmässigkeit*, della conformità alla norma, alla regola. Banalità del male revoca pertanto in dubbio l'identificazione di male e trasgressione, per legare piuttosto la capacità di resistere al male con la forza di contrastare l'autorità, o meglio, la pressione di una norma. Il conformismo dell'obbedienza trasforma cosí la sua passività acquiescente in azione colpevole. La colpa non risiede piú soltanto nell'intenzione di una natura malvagia, ma anche in quell'inazione che diventa la condizione stessa di possibilità di persistenza del male. Porsi nella prospettiva della banalità del male significa ricollocare il male, ripetendo in questo il gesto kantiano, nella dimensione della libertà. Detto altrimenti, il male è quell'attiva passività che è colpevole in quanto può sempre scegliere di negare se stessa, anche quando questa scelta dovesse coincidere con la decisione ultima di liberare l'esistenza dal cosiddetto patto bio-politico: da quel vincolo che impone l'obbedienza quale prezzo dell'autoconservazione.

Che etica è quella che accomuna in fondo tutti questi autori? Piú chiaramente in Bauman, in Havel e in Patočka, per i quali il richiamo a Levinas è esplicito, ma indirettamente anche nella Arendt e in Foucault, la possibilità di resistere al male si situa nell'assunzione di una responsabilità *incondizionata*. Non semplicemente nel significato mutuato dal diritto secondo cui l'io deve rispondere delle conseguenze dei propri atti e delle proprie omissioni. Ma in un senso assai piú radicale reso possibile proprio dal crollo di ogni criterio etico tradizionale. Nessuna norma universale e nessun richiamo all'*ethos* di una determinata comunità possono giustificarmi per la *mia* mancata responsabilità, per il *mio* non avvenuto giudizio.

Se nessuna tavola di valori potrà mai piú dettarci le condizioni per fare il bene ed evitare il male, l'unica vera legge che si erge a condizione ultima di possibilità di resistenza al male diventa, in questi autori, la legge del pensiero come lealtà *infinita* alla verità. La si chiami «*polemos*, come inscindibile unione di vita e di morte» con Patočka, «legge della finitudine», con la Arendt, «vincolo duplice della fatticità» con Schürmann [1996], la verità di cui il pensiero è responsabile e di cui non può tacere è che "la possibilità", come modo dell'essere, di poter essere altrimenti da come è, "anche di non essere", può revocare la pretesa egemonica dell'"attualità". Un piccolo potere "fondato sul nulla" che, tuttavia, come insegna Havel, in alcuni casi rompe le regole del gioco per restituire la libertà a ogni giocatore.

Bibliografia.

AGAMBEN, G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; ID., *The Personal Responsibility under Dictatorship*, 1964 [trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in R. ESPOSITO (a cura di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996]; ID., *Eichmann in Jerusalem*, 1965 [trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1990]; ID., *Lectures on Morality*, 1965, Arendt's Archives, Washington (DC); ID., *The Life of the Mind*, 1978 [trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987]; ID., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982 [trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di P. P. Portinaro, il melangolo, Genova, 1990]; ID. e K. JASPERS, *Briefwechsel, 1926-1969*, 1985 [trad. it. *Carteggio 1926-1969, filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1988]; BAUMAN, Z., *Modernity an the Holocaust*, 1989 [trad. it. *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992]; ID., *Postmodern Ethics*, 1993 [trad. it. *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano, 1996]; BERNSTEIN, R. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Mit Press, Cambridge Mass. 1996; BROWNING, CH. R., *Ordinary Men*, 1992 [trad. it. *Uomini comuni*, Einaudi, Torino 1995]; FOUCAULT, M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, 1985 [trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996]; ID., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. III; ID., *Il faut défendre la société*, 1997 [trad. it. *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998]; ID., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, Medusa, Milano 2001; HAVEL, V., *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991; ID., *Essais politiques*, Calmann-Levy, Paris 1989; HILBERG, R., *The Destruction of the European Jews*, 1961 [trad. it. *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Einaudi, Torino 1995]; LEVI, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986; LEVINAS, E., *Noms propres*, 1976 [trad. it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984]; ID., *Etica come filosofia prima*, Guerini e associati, Milano 1989; PATOČKA, J., *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1975), Cseo, Bologna 1981; ID., *Liberté et sacrifice. E´crits politiques*, Millon, Grenoble 1990; REVAULT D'ALLONNES, M., *Ce que l'homme fait à l'homme*, Seuil, Paris 1995; RICŒUR, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1996 [trad. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993]; SCHÜRMANN, R., *Des hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1996; ZIZEK, S., *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Verso, London - New York 2001.

Colpa

di Pier Paolo Portinaro

1. Colpa è un termine controverso del lessico religioso, morale e giuridico. Pur nella molteplicità dei significati, costante è il riferimento a un debito che non può essere rimosso e che al tempo stesso è inestinguibile. Soggettivamente, colpa designa il senso di disagio morale che consegue all'interiorizzazione di un biasimo sociale. La colpa esige la pena, attraverso la quale ci si purifica dalla macchia e ci si libera dal male. Ma già nel contesto religioso, dove essa è circoscritta al peccato inteso come trasgressione intenzionale di un comando divino, è evidente come il formarsi del senso di colpa sia legato all'esistenza di una sanzione. Ciò acquista maggiore evidenza entro il lessico secolarizzato del diritto. Tuttavia il senso di colpa va ben al di là della responsabilità penale: è connesso alla consapevolezza che, se il male è causa di sofferenze, l'uomo può esserne responsabile anche indirettamente, non solo per le azioni ma anche per le omissioni. Colpevole di conseguenza l'uomo può ritenersi o essere ritenuto per le violenze commesse, per le conoscenze acquisite, per le solidarietà involontarie o per il fatto stesso di esistere.

Per quanto embricata nell'alveo dell'interiorità, la questione della colpa non riguarda solo l'ambito morale e religioso ma anche la dimensione esteriore dell'agire, per cui è compito del diritto introdurre criteri per razionalizzare le pratiche sanzionatorie della devianza sociale. Problematica è qui la determinazione del rapporto con la volontarietà o non volontarietà delle azioni e la definizione del nesso tra colpa e responsabilità. In prima approssimazione, si può distinguere l'ambito morale, in cui la colpa ha a che fare con la violazione volontaria di una norma, e quello giuridico, nel quale essa costituisce il presupposto dell'imputazione per infrazione non volontaria di una norma (per cui si distingue tra colpa e dolo). Ma in termini generali anche il lessico giuridico riconosce la connessione tra volontarietà e colpa, in quanto si è soliti

distinguere tra due tipi di responsabilità, quella per colpa e quella oggettiva, a seconda che un certo evento che diventa oggetto di sanzione «sia stato voluto o per lo meno previsto dall'individuo di cui si considera il comportamento, oppure sia avvenuto senza alcuna intenzione o previsione» [KELSEN 1960, trad. it. p. 145).

In ambito politico è il nesso tra colpa e aggressività da un lato, tra colpa e potere dall'altro, a suggerire le piú interessanti prospettive d'indagine. Nell'agire dei soggetti collettivi il senso di colpa finisce per neutralizzare i meccanismi inibitori che normalmente operano sugli individui, favorendo comportamenti aggressivi, massacri e genocidi. Il senso di colpa può essere proiettato su un gruppo indifeso, che diventa un "capro espiatorio", o può semplicemente alimentare la paura che abbandona una collettività in balia di un potere irrazionale. Per altro verso, quanto piú aumenta il potere, che è sempre anche potere di fare il male, di infliggere sofferenza, di contrastare volontà altrui (per quanto al potere spetti del pari un compito di correzione e di contenimento del male: cfr. *infra*, *Potere*), tanto piú aumenta (soggettivamente e oggettivamente) la colpa. Tuttavia, il macrocosmo delle colpe collettive e delle colpe dei potenti è intessuto di tanti microcosmi di colpe particolari, imputabili a soggetti individuali e gruppi marginali, che nel loro piccolo contribuiscono al plusvalore globale di sofferenze, soprusi, ingiustizie.

La questione del rapporto tra colpe individuali e colpe collettive configura uno dei grandi labirinti etici dell'umanità. La collettivizzazione della colpa e la sua sdrammatizzazione attraverso rituali del sacrificio e l'identificazione di capri espiatori è la strategia a cui le società hanno piú spesso fatto ricorso nel loro sforzo di mantenimento dell'ordine e nella loro ricerca di giustizia. Nell'ambito della cultura occidentale è venuto poi dal cristianesimo un contributo fondamentale all'individualizzazione della colpa, che ha consentito un'evoluzione dell'universo giuridico in direzione di sistemi d'imputazione delle responsabilità sempre piú perfezionati. Ma questo processo è forse giunto a incontrare una soglia di assestamento (forse un punto di regressione?), se è vero che sono ben evidenti nel mondo contemporaneo anche controtendenze in direzione della collettivizzazione della colpa. L'ideologia retributiva delle società complesse è orientata a sgravare l'individuo dalla colpa fino all'estremo della deresponsabilizzazione. Per essa la colpa è derubricata a oggetto di valutazioni private, rilevanti sotto il profilo della comunicazione intersoggettiva ma non sotto quello della loro istituzionalizzazione. La crescente sfiducia nelle possibilità del diritto penale è un'eloquente testimonianza di come la colpa sia ormai assurta a tabú di una società che non riconosce piú colpevoli ma solo vittime, salvo abbandonarsi poi all'invenzione di nuovi rituali di colpevolizzazione collettiva.

Di questa strategia di deresponsabilizzazione dell'individuo che caratterizza le società complesse forniscono una riprova indiretta le scienze, i saperi e le pratiche terapeutiche concernenti la dimensione psichica – a cominciare dalla psicoanalisi. Il concetto di colpa non viene abbandonato, ma relegato all'ambito dei fenomeni patologici – quand'anche di una patologia della civiltà. Per Freud la colpa è connessa alla rinuncia pulsionale e l'istanza del senso di colpa è il Super-io: «l'Es è assolutamente amorale, l'Io si sforza di essere morale, il Super-io può diventare ipermorale, e quindi crudele quanto solo l'Es può esserlo» [FREUD 1923, trad. it. p. 81]. L'idea della psicoanalisi è che il senso di colpa sia legato a un sovrappiú di moralità, a una prestazione supererogatoria. Quando la rinuncia pulsionale non consegue al timore suscitato da un'istanza esterna ma al comando di un'autorità interna si genera senso di colpa, che è «angoscia morale». Freud ha elaborato anche un'ipotesi filogenetica sull'origine della colpa, che consente di spiegare il sorgere della coscienza morale a partire da uno stato di «angoscia sociale» [FREUD 1930, trad. it. p. 40]: nell'orda primordiale il parricidio collettivo produce per ambivalenza emotiva senso di colpa, divinizzazione del totem e istituzionalizzazione dei divieti (a partire dalla proibizione dell'incesto) [FREUD 1913]. Da ultimo la psicoanalisi ha stabilito un nesso tra senso di colpa e pulsione di morte e ne ha tematizzato l'ambivalenza: il "bisogno di punizione" rimanda a un'autodistruttività che a sua volta può dare origine a condotte eteroaggressive.

2. L'immaginario della colpa è legato in primo luogo all'esperienza religiosa e a una concezione dell'origine etica del male. In una sorta di divisione del lavoro cosmica, la religione ebraico-cristiana attribuisce a Dio la creazione dell'essere e del bene, all'uomo la negazione dell'essere e la produzione del male, per trovarsi subito dopo invischiata nella questione della giustificazione di questa predilezione o predestinazione umana. Essa deve inoltre dar conto della palese e paradossale sproporzione tra le colpe e le sofferenze che ineriscono alle vite degli individui. Il libro di Giobbe è notoriamente una grande interrogazione sull'innocenza e sulla

colpa, che pone in luce quell'inversione che è un dato antropologico riscontrabile nelle piú diverse culture: c'è sofferenza, *dunque* c'è punizione, *dunque* ci deve essere colpa. A un livello piú alto di elaborazione dell'esperienza religiosa, la colpa è connessa non semplicemente alla particolarità della sanzione ma all'universalità della legge. C'è legge, *dunque* c'è violazione della legge e in questo consiste la colpa.

Diverso è il modo di intendere la colpa che la cultura ellenica e la sua visione tragica della vita ci hanno tramandato. Il male, fisico e morale, non è imputabile a colpa, come nella religione ebraica e nel cristianesimo, ma a un accesso di furore e follia (*ate*), a uno sconvolgimento che è conseguenza del dolore (il dolore che acceca). Perdendo il senno, l'uomo oltrepassa la misura, infrange il limite, agendo con tracotanza (*hybris*). Nella visione greca del mondo, è stato detto, «non si soffre perché si è colpevoli, ma si è colpevoli perché si soffre» [GALIMBERTI 1999, pp. 490-92]. Certo, andrebbe precisato, anche per la concezione tragica l'uomo tende a diventare colpevole in quanto la sua azione produce – volontariamente o ancor piú spesso involontariamente – sofferenze; ma l'elemento rilevante è che qui «il dolore si radica in quell'originario dispiegarsi di crudeltà e innocenza che è la *natura* stessa» [NATOLI 1999, p. 159].

Per designare il concetto ricorrono nel lessico greco i termini di *aitía* e *amartía*. Ad accomunarli è una gamma semantica che può o meno implicare l'intenzionalità e che riconduce la manchevolezza dell'azione sia a moventi sensibili e al prevalere delle passioni sia a un difetto di conoscenza [PLATONE, *Leggi* 863-4]. Già nei tragici la colpa assurge a chiave esplicativa delle vicende umane nella sua duplice valenza di causa involontaria di sofferenze e di violazione intenzionale della norma [ESCHILO, *Prometeo* 266; SOFOCLE, *Edipo a Colono* 439, 967]. L'originaria ambiguità di *aitía*, colpa e causa, permane poi nel lessico storiografico come in quello filosofico. Questa duplicità di significato si è del resto tramandata nel corso della filosofia occidentale. Ancora Heidegger distinguerà, nella sua analitica esistenziale, tra due modalità della colpa, l'essere in debito verso qualcuno e l'essere causa od occasione di qualcosa [HEIDEGGER 1953, § 58].

Se la radice del male è nello sconvolgimento della mente, il governo razionale delle passioni e il superamento dell'ignoranza ne sono il rimedio. È sullo sfondo della visione tragica dell'uomo che si comprende come Platone sia pervenuto a porre le basi di quell'intellettualismo etico secondo il quale la colpa si riduce a errore intellettuale. Ma il pensiero filosofico classico ha elaborato anche la distinzione tra azioni volontarie e involontarie. Per Aristotele ciò che si ignora è involontario, mentre responsabili si è soltanto delle azioni volontarie [*Etica Nicomachea*, 1135a-b]. È anzi proprio a partire da questa distinzione che si costituisce l'ambito dell'etica come oggetto di un sapere autonomo: l'etica tratta infatti «le azioni delle quali l'uomo è causa e principio» [*Etica Eudemia*, 1223a]. Un sapere, tuttavia, che nel caso di Aristotele cerca di tener conto della fragilità delle deliberazioni umane, dell'influenza degli avvenimenti esterni sul corso delle azioni volontarie e quindi della vulnerabilità dell'*eudaimonia* [NUSSBAUM 1986].

Come nel contesto biblico la colpa consegue alla rottura dell'alleanza con Dio e alla violazione delle clausole imposte dal patto, cosí nella tradizione cristiana essa si dà quando si trascura volontariamente un comandamento divino. Qui il meccanismo di esternalizzazione della colpa, che entro la visione tragica la trasformava in destino, si converte in un processo di interiorizzazione. Per questo è stato detto che con il cristianesimo si compie la transizione dalla «società della vergogna» alla «società della colpa». La società della vergogna è una società in cui «tutto è esteriorizzato e il motivo predominante dei suoi membri è evitare sanzioni esterne e mantenere il loro onore e il loro buon nome agli occhi di altri», la società della colpa è invece quella in cui si interiorizzano le norme sociali e ci si sente colpevoli in caso di violazione o disobbedienza [MARGALIT 1996, trad. it. p. 161]. Attraverso le sue dottrine della colpa, il cristianesimo si è imposto come la piú grande macchina ideologica d'imputazione del male che la storia abbia conosciuto. Poiché tutti i mali sono ricondotti a colpa, tale idea domina il suo immaginario sociale. L'universalizzazione della colpa e l'interiorizzazione del castigo operano come potenti dispositivi di normalizzazione sociale, anestetizzando la sofferenza prodotta socialmente e relativizzando le ragioni del risentimento sociale.

Con la modernità il processo di secolarizzazione porta a svuotare il concetto delle sue valenze religiose, senza che per questo esso possa venire bandito dal lessico giuridico. Sarà del resto lo Stato a farsi ora portatore di quelle stesse funzioni di disciplinamento e normalizzazione. Nella filosofia moderna colpa è l'atto che consapevolmente contraddice a un dovere sociale. Con l'incedere della secolarizzazione, in altri termini, la colpa finisce riassorbita nel diritto positivo. Per Hobbes «è colpa, cioè peccato, quello che

si sarà fatto, omesso, detto o voluto, contro la *ragione dello Stato*, cioè contro le leggi» [*De cive*, XIV, 17]. Anche per Spinoza «la colpa non è niente altro che disobbedienza» [*Etica*, IV, prop. 37 sc. 2]. E Kant chiama colpa, distinguendola da delitto (che è invece trasgressione volontaria) quella trasgressione, o fatto contrario al dovere, che è involontaria ma al tempo stesso imputabile [*Metafisica dei costumi*, p. 26].

3. Il linguaggio che «parla al filosofo della colpa e del male», è stato detto, è il «linguaggio della confessione»: «con la confessione la coscienza di colpa è portata nella luce della parola, e con la confessione l'uomo rimane parola fin nell'esperienza della sua assurdità, della sua sofferenza, della sua angoscia [RICŒUR 1960, trad. it. pp. 56-57]».

Sotto questo profilo il testo canonico della colpa e del male sono le *Confessiones* di Agostino. La colpa su cui esse riflettono è primariamente la colpa che scaturisce dal peccato originale, l'archetipo o il noumeno della colpa. Ma l'autointerrogazione della coscienza prende le mosse dalla fenomenologia dei vizi, dall'esperienza fenomenica del male, dal vissuto della sofferenza. «Qui ecco mi accolse il flagello delle sofferenze fisiche, che ben presto m'incamminavano verso l'*inferno* col fardello di tutte le colpe commesse contro te, contro me e contro il prossimo, colpe numerose e gravi, aggiunte al vincolo del peccato originale, per cui *tutti* siamo morti *in Adamo* [V, 9]».

Il problema dell'ermeneutica cristiana della colpa è però tutto nella difficoltà di far emergere e rendere visibile un male sommerso e invisibile. Lo scandalo originario della tradizione ebraico-cristiana riguarda la sproporzione tra la colpa e la pena, tra il male morale e il male fisico. Sottoponendo a esame il suo passato, Giobbe fatica a ritrovare i capi d'imputazione che giustificherebbero la valanga di sofferenze che lo ha travolto. Ora, l'ermeneutica della colpa è il rimedio alle debolezze della teodicea. Attraverso l'esercizio metodico della confessione, attraverso lo scavo impietoso nei recessi della coscienza, si tratta di portare alla luce quel male invisibile all'occhio del mondo che solo può dare ragione di quella apparente ed eclatante sproporzione. Soltanto l'individuazione del male nascosto può riequilibrare la bilancia della teodicea.

Inoltre, se il male è conseguenza della colpa, il rimedio è nel pentimento e nella ricerca della redenzione. Attraverso la confessione il cristiano acquista consapevolezza della caduta: diventa, come avrebbe detto Kierkegaard, «trasparente a se stesso nella sofferenza della colpa», ma al tempo stesso mette a punto una strategia per il riscatto. La conoscenza del dolore, la sua virtuosistica decantazione sono la via maestra per giungere a una condizione nella quale la consapevolezza di totale indegnità si converte in certezza di ritrovamento del bene. L'intreccio di particolare e universale, mai del tutto districabile nell'esperienza della colpa, fa sí che la sua elaborazione diventi un vettore della cultura moderna dell'individualità, consentendo alla persona di «conservare "l'illusione della centralità", ossia l'idea di essere stata scelta» [SHKLAR 1984, trad. it. p. 75]. Se nel racconto biblico la colpa originaria appare la risultante di un atto di libertà, nell'ontogenesi del moderno la libertà è figlia dell'ossessiva frequentazione della colpa. Questa letteratura è il laboratorio cristiano dell'idea di libertà e dell'idea di emancipazione, cosí come la retorica dell'autonomia e della partecipazione agli affari pubblici ne è il laboratorio repubblicano.

Con Rousseau il genere letterario delle "confessioni" trova il suo compimento ma anche il suo superamento nella cultura moderna dell'autenticità. Il destino stesso di Rousseau assume a questo proposito una valenza simbolica. La sua vita, come testimonia già la prima pagina delle *Confessioni*, sta sotto il segno di una colpa, l'esser costato la vita alla madre nel momento della sua nascita. Il suo percorso è la ricerca ossessiva delle colpe umane e di una redenzione radicale, perseguita nell'invenzione di nuovi modelli di vita individuale e collettiva. Nelle *Rêveries*, dichiarando che il suo cuore è ormai stato purificato nel «crogiuolo delle avversità», l'autoaccusa si è ormai rovesciata nella denuncia di un complotto che è «universale, senza eccezioni, senza pentimenti». All'autocolpevolizzazione subentra l'idea della cospirazione, anche se la funzione del dispositivo di redenzione resta identica. L'approdo del lavorio cristiano sul sentimento della colpa è nell'età moderna la solitudine dell'individuo. In questo isolamento, come ha messo in luce Kierkegaard, è smarrita la tragicità del conflitto morale, «non c'è piú nessun tragico, ma soltanto il male» [*Enten-Eller*, trad. it. p. 45].

Anche Nietzsche s'inserisce in questo filone, quando individua la genesi della colpa nel processo di «interiorizzazione dell'uomo». La *Genealogia della morale* ci offre però una teoria dell'origine del sentimento di colpa come «cattiva coscienza», che rovescia gli assunti di quella tradizione platonica e cristiana in cui si è consumata la «millenaria vivisezione della coscienza». Nella «sofferenza

che l'uomo ha dell'uomo» la rivolta contro i propri istinti approda a un «delirio della volontà nella crudeltà psichica»: l'«inestinguibilità della colpa» porta con sé l'«inestinguibilità dell'espiazione» [*Genealogia della morale*, pp. 82-83]. L'ammissione della colpa alimenta il piacere della sofferenza e il compiacimento dell'autoflagellazione: «domina qui un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue piú profonde, piú forti, piú sotterranee condizioni» [*ibid.*, p. 111].

Interprete sommo delle ambivalenze dell'animo umano e del carattere equivoco dei sentimenti di avvilimento e autodenigrazione, Dostoevskij radicalizza la tensione interna al problema della colpa restando invece all'interno della concezione cristiana. Per Dostoevskij esiste una colpa ontologica dell'uomo, da cui non v'è redenzione perché essa fa tutt'uno con la libertà. Dalla solidarietà degli uomini nella colpa discende per Dostoevskij il dovere di non giudicare. La carità verso i malvagi si fonda sulla consapevolezza che tutti siamo egualmente peccatori, «nel senso che ciascuno è colpevole non solo delle proprie colpe individuali, non solo della colpa comune e originaria del genere umano, ma di tutte le colpe individuali di tutti gli altri uomini» [PAREYSON 1993, p. 79]. Di questa idea Dostoevskij fornisce la versione tragica, giacché la solidarietà nella colpa di cui tratta la sua opera riguarda atti d'ingiustizia attiva, anzi di preferenza situazioni estreme del crimine e dell'abiezione. Ma vi è una dimensione anodina della colpa che un resoconto morale della quotidianità sociale non può eludere. «Per avere senso, l'affermazione dell'universalità della colpa deve far riferimento all'ingiustizia passiva e non attiva» [SHKLAR 1984, trad. it. p. 117]. Colpevole l'uomo si rende non solo per le sue azioni trasgressive, ma per la semplice omissione.

In *Essere e tempo* Heidegger si domanda se l'Esserci non sia «colpevole per il semplice fatto di esistere»: per il filosofo tedesco «l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario» [HEIDEGGER 1953, trad. it. p. 344]. È difficile non riconoscere in questo *esser-colpevole originario* l'orizzonte – riorientato sulla dimensione destinale del mondo greco – di quella solidarietà nella colpa che Dostoevskij identifica come la grande eredità del cristianesimo. «L'ente il cui essere è la Cura, non solo è tale da potersi coprire di colpe, ma *è* colpevole nel fondamento del suo essere; questo esser-colpevole costituisce la condizione ontologica dell'Esserci di potere, esistendo, divenire colpevole [*ibid.*, p. 347]».

4. Tuttavia, l'esperienza della colpa non è interna soltanto alla dimensione dell'autointerrogazione del soggetto o al dialogo della coscienza con Dio. Essa concerne la dimensione dell'intersoggettività come spazio sociale strutturato da relazioni di potere e di controllo. Già nel Libro di Giobbe, quando gli amici accusano il colpito dalla sventura di non voler riconoscere il rapporto che sussiste tra le sue colpe e le sue sofferenze, la società si disvela come una tremenda istanza di colpevolizzazione. Funzionando come meccanismo di ripartizione degli oneri e delle sanzioni, il sistema di riproduzione sociale è sempre, inevitabilmente, anche un'istituzione che definisce e imputa colpe.

Nell'Occidente cristiano il grande laboratorio di definizione del senso della colpa e del peccato è la comunità ecclesiastica, con l'istituzionalizzazione della pratica confessionale e l'edificazione di quelli che sono stati definiti «tribunali della coscienza». L'aspetto rilevante è qui che la consolazione delle coscienze schiacciate dal peso del peccato porta all'esercizio di un diffuso potere disciplinare sui singoli cristiani. Attraverso la confessione si realizza un controllo sociale che ha nella definizione del rapporto tra peccato e penitenza e nella modulazione del senso di colpa il suo asse portante. In particolare con la crisi della cristianità e con l'ingigantirsi della minaccia eretica la confessione diventa strumento della giustizia inquisitoriale, in quanto il confessore si trasforma in "braccio spirituale" dell'Inquisizione. A questo punto le due logiche coesistenti nell'istituzione ecclesiastica – quella del perdono e quella della vendetta – non riescono piú a convivere e il sacramento della penitenza diventa causa di nuove divisioni. Due esigenze contrastanti infatti si fronteggiano: la necessità di opporsi all'eresia, che minaccia l'ordine sociale e il potere ecclesiastico, e la tutela della segretezza della confessione, che a sua volta è presupposto della conservazione e del funzionamento di quel meccanismo di controllo sociale [PROSPERI 1996, p. 225].

Questa esperienza avrà alcuni secoli piú tardi il suo risvolto secolare nell'azione dei tribunali rivoluzionari, che già nelle procedure riproducono la prassi della giustizia inquisitoriale. Anche qui due elementi vengono a confliggere: la logica dell'emancipazione e quella della vendetta. Rispetto alla colpa dell'ostacolare il corso del progresso, della libertà e della felicità non vi può essere tolle-

ranza, conciliazione o amnistia, ma soltanto punizione senza appello. Il Terrore giacobino diventa cosí un laboratorio senza precedenti di criminalizzazione sociale e politica. La retorica repubblicana della virtú non fa che rivolgere in positivo la retorica cristiana della colpa, conservandone però, e semmai potenziandone, la componente autodistruttiva. La volontà di punire diventa tanto piú forte quanto maggiore è il pericolo. Nello stato d'eccezione dello sconvolgimento rivoluzionario, l'individuazione di sempre nuovi responsabili delle difficoltà incontrate dalle avanguardie dell'emancipazione alimenta incessantemente, fino alla «furia del dileguare», la dinamica della criminalizzazione.

I processi di secolarizzazione dell'eresia che si compiono all'interno dei regimi totalitari portano a compimento la trasformazione della colpa in un che di astratto e assoluto. La colpevolizzazione diventa qui uno strumento di falsificazione deliberata della realtà. Paradigma di questo processo è nel XX secolo la polizia segreta stalinista, «cosí zelante nel convincere le vittime della loro colpa per delitti che non avevano mai commesso e in molti casi non erano nemmeno capaci di commettere»; essa ha toccato vertici di virtuosismo nell'eliminare dall'accusa, durante i famigerati processi-farsa, tutti i fattori reali, al punto che «per l'imputato, nel suo completo isolamento dalla realtà, la logica, la coerenza della "storia" contenuta nella confessione preparata diventava schiacciante» [ARENDT 1951, trad. it. p. 487]. Il mondo menzognero ma coerente, edificato dai falsificatori di professione che operano negli apparati repressivi dei regimi totalitari, soddisfa meglio della verità il bisogno di rassicurazione delle masse sradicate e terrorizzate.

5. Nel XX secolo la questione della colpa è stata ridiscussa dalla filosofia morale e dalla scienza giuridica in rapporto ai crimini del totalitarismo. Le categorie tradizionali d'imputazione e colpa cessano qui di fare presa sulla realtà, perché lo *scelus infandum* che si è compiuto trascende ormai ogni dimensione d'imputabilità. «Il y a des problèmes pour lesquels Thémis n'a pas de balance» annotava Carl Schmitt in un appunto di diario del 17 luglio 1949. La dimensione della colpa configura una grandezza davvero inestinguibile. D'altro canto, l'immaginario ereditato della colpa interagisce con l'accaduto producendo una situazione nuova, in cui trovano posto enigmatiche inversioni: a essere tormentati dal senso di colpa non sono i persecutori, che riprendono un'onesta vita borghese nella tranquillità del dopoguerra, ma i sopravvissuti, che

sentono il loro essere scampati come un cedimento nei confronti del regime di sopraffazione totale, anzi come la prova di un'inconfessabile collusione [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 38].

Intorno ai crimini che il nazismo ha compiuto si sviluppa già nell'immediato dopoguerra un intenso dibattito (che solo piú tardi si estenderà ai crimini di altri regimi totalitari o ad altri genocidi o a crimini di guerra senza precedenti nella storia). Nel suo saggio sulla *Schuldfrage*, Karl Jaspers tenta di arginare la frana delle categorie etiche e giuridiche tradizionali con una trattazione che ha l'evidente finalità di scongiurare il rischio che vengano relegate nel disumano e nel demoniaco – sottratte quindi a ogni giudizio morale e penale – le efferatezze di fatto compiute da uomini nel nome di una delirante ideologia. Jaspers distingue tra colpa giuridica, politica, morale e metafisica. La colpa giuridica è legata a reati oggettivamente accertabili degli individui, quella politica invece ad azioni collettive – ed è sulla sua base che si può legittimare una sanzione collettiva come la guerra –, quella morale riguarda la responsabilità dell'individuo davanti alla sua coscienza, quella metafisica infine il fatto che ogni uomo è «corresponsabile per tutte le ingiustizie e le malvagità che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza» [JASPERS 1946, trad. it. p. 32].

Da quella riflessione prende le mosse Hannah Arendt per porre interrogativi piú radicali, che finiscono per mettere in discussione l'intera tradizione filosofico-politica occidentale. Come il totalitarismo è una forma di regime nuova e irriducibile a tirannidi, dispotismi e dittature del passato, cosí i crimini contro l'umanità compiuti dai regimi totalitari non sembrano annoverabili nell'ambito dei delitti tradizionalmente classificati dalla scienza giuridica e inaugurano una nuova categoria di colpa; soprattutto diventa problematico individuare parametri di giustizia, penale e morale, nei confronti di collettivi in cui «i confini che separano i criminali dalle persone normali, i colpevoli dagli innocenti, sono stati erosi» [ARENDT 1994, trad. it. p. 161]. Il limite che la Arendt rimprovera alle corti chiamate a pronunciarsi sui crimini nazisti, e in particolare al Tribunale di Gerusalemme che processò Adolf Eichmann, è di non aver riconosciuto la differenza tra discriminazione, espulsione e genocidio e di non aver compreso che «il crimine che esso doveva giudicare, lo sterminio degli ebrei, era un crimine contro l'umanità, perpetrato sul corpo del popolo ebraico» [ARENDT 1963, trad. it. p. 275].

Quell'evento sembra instaurare una condizione di non imputabilità soggettiva: dove tutti sono colpevoli nel comune asservimento a un'organizzazione che toglie a ogni individuo qualsiasi margine di libertà e autonomia, e dove l'ideologia totalitaria crea una condizione nella quale risulta neutralizzata davanti alla coscienza dell'attore l'intenzione di fare il male, diventa impossibile giudicare. Non è un caso che i processi piú significativi intentati contro i crimini nazisti abbiano rivelato una sostanziale inadeguatezza allo scopo: inadeguatezza che non è riconducibile solo alla genesi di quelli che certamente furono tribunali dei vincitori e ai loro vizi procedurali, ma alla sottovalutazione della peculiare natura dei crimini contro l'umanità che vi erano giudicati e all'incomprensione del nuovo tipo di criminale prodotto dal sistema totalitario [*ibid.*, pp. 280-83]. La vicenda criminale e processuale di Eichmann, inquietante manichino della «banalità del male», è a questo proposito esemplare. E il libro che la Arendt vi dedica è «un libro sull'assurdità dell'assassinio di milioni di uomini, e sull'assurdità di accusare di tutto questo un singolo uomo» [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 183].

Ma se non esiste una colpa collettiva, ancor meno si può postulare un'innocenza collettiva. Non solo i persecutori, anche gli spettatori e le vittime non sembrano piú potersi proclamare innocenti. Le responsabilità sono cosí macroscopiche che nessuno spettatore può considerarsi non coinvolto; perfino alle vittime il regime totalitario non lascia oasi d'innocenza: la disumanità dei campi di concentramento sta nel loro potere d'annientare anche l'umanità delle vittime, condannandole a una feroce lotta di sopravvivenza quotidiana che le abbrutisce e spegne in loro ogni residuo di bontà naturale. Il sentirsi colpevoli d'essere uomini, di cui hanno testimoniato tutti i sopravvissuti ai campi, è il risultato moralmente piú doloroso di quella dialettica di disumanizzazione. L'accaduto rende troppi uomini meritevoli non solo di commiserazione ma di odio e disprezzo. L'annientamento morale che il totalitarismo produce sarà un terreno sterile tanto per la giustizia quanto per il perdono.

6. In conseguenza dell'accaduto la storia della seconda metà del XX secolo è stata condannata a muoversi tra i due estremi del chiudere i conti con il passato senza averli fatti (la via della menzogna, del cinismo, dell'ipocrisia, dell'opportunismo e del qualunquismo) e del fare i conti con il passato senza mai chiuderli (la via dell'autoflagellazione morale e dell'autolesionismo politico, in verità praticata soltanto da esigue minoranze di sacerdoti della memoria e da movimenti pseudorivoluzionari che ne hanno fatto spesso un uso improprio). In base a questo secondo impulso, il meccanismo della colpevolizzazione ha finito per riguardare l'intera storia dell'Occidente.

Di solito, in materia di giustizia politica, la colpa è dell'altro: come l'economia funziona in base al principio dell'esternalizzazione dei costi, cosí la politica risponde all'imperativo dell'esternalizzazione della colpa. All'indomani delle esperienze totalitarie sembrano invece imporsi processi di internalizzazione, che producono nuovi rituali di colpa [LÜBBE 2001]. Ne è un indicatore significativo la politica delle riparazioni ai torti e alle prevaricazioni del passato, con la quale molti Stati dell'Occidente aspirano a riconciliare se stessi e i loro querelanti con il proprio passato. Ma non esiste bilancia per stabilire quale riparazione sia adeguata. A onta di tutti gli sforzi permane sempre sperequazione fra le vittime. E le riparazioni simboliche accentuano il senso dell'ingiustizia patita, alimentando spesso la domanda di nuovi risarcimenti. Entro certi limiti questa ritualizzazione funge da compensazione simbolica nei confronti del brutale economicismo del processo di globalizzazione; appare però destinata a svuotarsi di significato non appena l'insorgere di conflitti regionali o globali riporta l'arena internazionale all'antica legge del predominio del piú forte.

È indubbio che, in questo modo, al senso di responsabilità nei confronti delle generazioni a venire (una sorta di proiezione nel futuro di un senso di colpa presente) faccia da contraltare, nella politica internazionale contemporanea, l'assunzione collettiva delle colpe di generazioni passate. In anni recenti lo si è visto per le responsabilità americane dello schiavismo ammesse da Bill Clinton in occasione di un suo viaggio africano, per l'ammissione di misfatti del colonialismo britannico in India a opera della regina Elisabetta o per le assunzioni di colpa del governo italiano nei confronti della Libia. Venute probabilmente meno piú impellenti ragioni, questa sorta di corteggiamento morale rientra in una piú generale strategia di consolidamento di buone relazioni internazionali. Ma la determinazione delle riparazioni diventa tanto piú nebulosa quanto piú i crimini per i quali le si chiedono affondano in un passato lontano. Il costo dei risarcimenti alle vittime della persecuzione nazista ammonta ormai, per le banche svizzere e le società europee, a circa 8 milardi di dollari. Le richieste di risar-

cimento alle *corporations* che hanno sfruttato, nel corso di una lunga storia, gli schiavi, riguardano negli Stati Uniti cifre ben superiori, visto che a essere potenzialmente interessati sono 35 milioni di afroamericani. A quanto può essere poi monetarizzata, in generale, la colpa dello schiavismo? Quali paesi, e in quali proporzioni, sono tenuti a farsene carico? I 777 trilioni di dollari richiesti nella Dichiarazione di Accra dai governi africani sono un'espressione eloquente del potere di ricatto che le ingiustizie accumulate nella storia mettono in mano a gruppi dirigenti che intendono fare uso strategico di rivendicazioni morali [*ibid.*, p. 55].

L'ingresso dell'umanità in quella che è stata chiamata «età dei diritti» non va pertanto disgiunta da un sovraccarico di colpa che non appare politicamente sostenibile. La voce dell'ipermorale, che investe con le sue accuse colpevolizzanti il futuro non meno del passato, si scontra con l'opposta esigenza di neutralizzazione del disagio morale. All'assunzione della colpa l'umanità sembra comunque preferire, a onta di ogni retorica democratica, di ogni etica delle generazioni future e di ogni impegno rivolto ai popoli piú svantaggiati, la fuga nell'«irresponsabilità organizzata» [BECK 1988].

Bibliografia.

ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; ID., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963 [trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992]; ID., *Essays in Understanding. 1930-1954*, a cura di J. Kohn, 1994 [trad. it. *Archivio Arendt. 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001]; BECK, U., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; BELLOLI, P. G., *Fenomenologia della colpa. Freud Heidegger Dostoevskij*, Giuffrè, Milano 2001; BETTELHEIM, B., *Surviving and other Essays*, 1979 [trad. it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981]; BIERI, P., *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Hanser, München 2001; CASAGRANDE, C. e VECCHIO, S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000; DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, 1983 [trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 1983]; DOSTOEVSKIJ, F. M., *Memorie del sottosuolo* (1864), Einaudi, Torino 1988; ESPOSITO, R., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993; FLORES, M. (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano 2001; FREUD, S., *Totem und Tabu*, 1913 [trad. it. *Totem e tabú*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, vol. 7]; ID., *Das Ich und das Es*, 1923 [trad. it. *L'Io e l'Es*, *ibid.*, vol. 9]; ID., *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930 [trad. it. *Il disagio della civiltà*, *ibid.*, vol. 10]; GALIMBERTI, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 1953 [trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano

1976]; JANKÉLÉVITCH, V., *L'Imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Seuil, Paris 1986; JASPERS, K., *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, 1946 [trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1996]; KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, 1797 [trad. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989²]; KELSEN, H., *Reine Rechtslehre*, 1960 [trad. it. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1975]; KIERKEGAARD, S., *Enten-Eller*, 1843 [trad. it. *Enten-Eller*, Adelphi, Milano 1990, tomo II]; KIRCHHEIMER, O., *Politische Justiz*, Luchterhand, Berlin 1965; LARA, M. P. (a cura di), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, University of California Press, Berkeley 2001; LÜBBE, H., *"Ich entschuldige mich". Das neue politische Bußritual*, Siedler, Berlin 2001; MARGALIT, A., *The Decent Society*, 1996 [trad. it. *La società decente*, Guerini, Milano 1998]; ID. e SMITH, G., *Amnestie oder die Politik der Erinnerung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997; NATOLI, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1999; NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral*, 1887 [trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1996⁸]; NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness*, 1986 [trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, il Mulino 1996]; OHLY, F., *Der Verfluchte und der Erwählte*, 1976 [trad. it. *Il dannato e l'eletto. Vivere con la colpa*, il Mulino, Bologna 2001]; OSIEL, M. J., *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ) 2000; PAREYSON, L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993; PROSPERI, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; QUARITSCH, H., *Verfassungs- und zeitgeschichtliche Untersuchungen zur Amnestie-Problematik* [trad. it. *Giustizia politica. Le amnistie nella storia*, Giuffrè, Milano 1995]; REIK, T., *Myth and Guilt. The Crime and Punishment of Mankind*, 1958 [trad. it. *Mito e colpa. Origine e significati del senso di colpa*, Sugar, Milano 1969]; RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, 1960 [trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970]; SAFRANSKI, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Hanser, München 1997; SCHABERT, T. e CLEMENS, D. (a cura di), *Schuld*, Fink, München 1999; SCHWAN, G., *Politik und Schuld. Die zerstörische Macht des Schweigens*, Fischer, Frankfurt am Main 1997; SHKLAR, J. N., *Ordinary vices*, 1984 [trad. it. *Vizi comuni*, il Mulino, Bologna 1986]; WIESENTHAL, S., *The Sunflower. On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, 1998 [trad. it. *Il girasole. I limiti del perdono*, Garzanti, Milano 2000].

Crescita

di Pier Paolo Portinaro

1. "Crescita" è il principio di autoaffermazione e autolegittimazione dell'Occidente, l'ideologia che ne supporta la vocazione universalistica. Ma è anche l'elemento dinamico che lo condanna alla saturazione, al conflitto sociale, all'implosione ambientale e alla desertificazione morale – dunque squilibrio, patologia, metastasi. Tutto un filone "apocalittico" della nostra cultura, attingendo a un paradigma di "fine del mondo" che ha origini remote [DE MARTINO 1977], dà voce al discorso sul male ricercandone la radice in quell'atto di superbia originario che è la sfida ai limiti posti dalla natura all'esistenza umana. La crescita delle società offre un surrogato mondano alle fantasie frustrate di immortalità. Per questa via, tuttavia, l'uomo non solo non raggiunge l'immortalità come singolo ma rischia di condannare la specie stessa all'estinzione.

Nella tematizzazione ossessiva del male estremo, del male che si coniuga alla violenza e al sadismo, nella politica della memoria che ne fa un mito negativo, questa apocalittica individua una strategia elusiva dell'Occidente, un depistaggio ideologico, che allontana l'attenzione dalle vere cause del male nel mondo contemporaneo, in quanto rifiuta di vedere come sia il connubio di mercato e democrazia – l'asse su cui si regge la società aperta – ad albergare al suo interno la minaccia piú devastante. Non l'arretratezza, la povertà, l'ignoranza, il fanatismo sarebbero le vere fonti del male ma la razionalità produttiva e tecnologica che è al tempo stesso principio di distruzione, profanazione e manipolazione della vita. Meglio delle armi di distruzione di massa sono le biotecnologie al servizio della vita umana a evidenziare come sulla logica di sviluppo delle società occidentali incombano minacce occulte, dissimulate, anestetizzanti [BECK 1988]. Nell'arena delle società del benessere il male entra regolarmente in scena con la maschera del bene.

Oltre i confini dell'Occidente la crescita è altresí, nella forma della pressione demografica, il primo male planetario, il piú incu-

rabile e incurato, perché si diffonde sotto l'usbergo della piú potente e insidiosa delle ideologie, l'ideologia del diritto alla vita, sul terreno della quale religioni e dottrine secolari si alleano. «Crescete e moltiplicatevi». Ma dalla moltiplicazione risulta un mondo ingombro, «infestato di uomini» [CIORAN 1960, trad. it. p. 79], che sottraggono alle altre specie «spazio vitale» e per il fatto stesso di esistere mettono a repentaglio la biodiversità; e che nella loro competizione per le risorse e per il proprio spazio vitale finiscono per venirsi a trovare in uno stato di perenne conflittualità. La proliferazione degli umani è la grande calamità planetaria, che rende insanabili le diseguaglianze economiche, che alimenta lotte furibonde per la sopravvivenza, che innesca processi migratori generanti estraneità culturale tra i popoli e discriminazioni razziali. La crescita condanna i rapporti umani all'odio e all'indifferenza, all'odio che alimenta l'indifferenza e all'indifferenza che alimenta l'odio, perché all'offerta crescente di individui si contrappone una domanda sempre piú limitata: «in ogni epoca vi sono stati grandi massacri e povertà endemica. I nemici erano nemici e i poveri erano poveri; ma solo da quando la storia è diventata storia mondiale, interi popoli si vedono condannati a essere superflui» [ENZENSBERGER 1992, trad. it. pp. 19-20].

Tuttavia, ciò che è superfluo è a rischio di essere considerato nocivo – e in qualche modo lo è. L'uomo prometeico, nato per gioire e soffrire e non curarsi dell'altro, è il popolatore piú aggressivo del pianeta, l'animale territoriale per eccellenza, che segna il suo territorio con l'orma della storia e della cultura, trasformando una contingente occupazione in appropriazione esclusiva. La storia universale è storia di questi rapporti di appropriazione e dei meccanismi di esclusione che a essi conseguono [SCHMITT 1950]. La legittimazione dell'esclusività di determinati rapporti porta con sé la legittimazione del ricorso ai mezzi che di volta in volta si rivelano necessari per tutelarli. E il numero, la mera grandezza quantitativa, rafforza con la sua impellenza rivendicazioni forti della credenza nella loro legittimità, rendendo non negoziabili obiettivi che pongono in competizione gruppi organizzati. Da questa non negoziabilità discende la forma estrema del conflitto, la guerra (cfr. *infra*, *Violenza*).

La pulsione a crescere, a fare massa, è del resto una pulsione primordiale dell'umanità. Accanto alla muta di caccia, alla muta di guerra e alla muta del lamento, in cui gli uomini si raccolgono per sfuggire alle paure piú ataviche (della fame, del nemico, della

morte), Elias Canetti annovera la «muta di accrescimento», che è quella aggregazione di uomini in cui domina ossessiva «l'aspirazione verso il *di piú*», l'impulso a crescere come garanzia di sopravvivenza. Fra le mute v'è una connessione originaria, ma anche metamorfosi della loro natura e dei loro rapporti. Dalla muta di caccia che sconfina nelle proprie predazioni nasce la muta di guerra, dalla muta del lamento sui morti si potenzia la muta di guerra che li deve vendicare, dalla muta di guerra vittoriosa che si disgrega e si individualizza nel saccheggio si forma la muta di accrescimento del trionfo che deve garantire su altra base la coesione della massa di uomini. Con la dinamica delle mute si può spiegare la genesi degli imperi e l'ascesa delle religioni ma anche lo sviluppo della modernità. Il furore dell'accrescimento materiale, la fede nella produzione illimitata, il bisogno di conquista di sempre nuovi mercati sono il surrogato moderno della dinamica coesiva della muta di guerra [CANETTI 1960].

Nella specie umana la muta di accrescimento è capace di concentrazione del potere, vale a dire di una forma di potenziamento che trascende la fisicità dei corpi. La grande trasformazione storica, che sta all'origine della muta di guerra e della muta del lamento, è la crescita del potere del collettivo e l'insorgere della sua vocazione imperialistica. Laddove individua nel fratricidio l'atto fondatore di Roma, Agostino pone in evidenza il nesso originario tra il male e la volontà di crescere: «col crimine s'ingrandí, peggiorando, ciò che con l'innocenza sarebbe stato piú piccolo ma migliore» [*De civitate Dei*, XV, 5]. Questa linea interpretativa del corso storico culmina nel mondo contemporaneo in Simone Weil, che sottolinea come la lotta per il potere sia «ad un tempo costruttiva e distruttiva»: nell'espansione si esprime la violenza del potere, la cui crescita è cancellazione di culture e produzione di rovine, il che sempre avviene al prezzo di enormi sofferenze [WEIL 1955, trad. it. p. 60].

Ma a crescere nel corso della storia non è solo il numero degli uomini e la potenza espansionistica dei collettivi, è il potere di dominio dell'uomo sul mondo, che ha una sua radice antropologica nella strutturale carenza dell'uomo (*Gehlen*) e nell'impulso acquisitivo. L'uomo è un essere condannato in virtú della sua fragilità originaria a cercare sempre maggiore potere per riuscire non solo a procurarsi nel presente ma anche ad assicurarsi nel futuro l'accesso ai beni di cui ha bisogno. Per Hobbes l'uomo è un animale famelico di fame futura, sempre teso nello sforzo «di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera» [*Leviathan*, 12]. Da ciò consegue una spinta naturale all'accumulazione dei mezzi utili all'autoconservazione e in particolare del potere fondato sulla tecnica.

A partire dalla rivoluzione industriale le potenzialità della tecnologia entrano in competizione con le forze della natura. Con l'invenzione delle armi di distruzione di massa la tecnica sorpassa poi la natura nella sua capacità di produrre catastrofi, potenziando gli impulsi distruttivi dell'uomo fino a livelli di paurosa precisione e incredibile esizialità. Ma anche al di fuori delle sue finalità apertamente distruttive, questo potere di dominio dell'uomo sul mondo si trasforma progressivamente, con l'avanzare della tecnica, in potere di alterare il volto del pianeta, modificando i climi e manipolando la biodiversità. Ingombro di uomini, il mondo lo diventa anche sempre piú di cose, di oggetti artificiali che soffocano la vita e ne alterano i codici. E il «crescete e moltiplicatevi» si ripropone nell'età della tecnica come massima che vale anche per il mondo delle cose.

2. La diagnosi che riconosce nella crescita un male ha ricevuto impulso nel mondo contemporaneo dalla demonizzazione della tecnica. La tecnica è infatti per il filone apocalittico il vettore primario dell'alienazione. Con questo concetto Marx aveva tematizzato l'espropriazione del lavoratore dal suo prodotto e dal processo produttivo. Ma nell'era della tecnica, in cui la specializzazione sottrae all'attività produttiva la percezione della sua finalità, il lavoratore si vede espropriato anche del senso del suo agire, della propria competenza e della propria indipendenza rispetto alla macchina, per cui finisce per percepire se stesso solo come un «modo deficiente di essere macchina» [ANDERS 1956, trad. it. p. 93]. A catalizzare l'attenzione filosofica è dunque nella nuova epoca un'alienazione generata non dai rapporti di proprietà ma dallo «sviluppo afinalistico dell'apparato tecnico» [GALIMBERTI 1999, p. 690].

Nell'orizzonte della tecnica il male è la potenza sociale che trasforma gli uomini in cose o sottomette gli uomini alla signoria delle cose. Già nel 1934 Simone Weil scriveva: «Viviamo in un mondo dove nulla è a misura dell'uomo, c'è una sproporzione mostruosa fra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana: tutto è squilibrio» [WEIL 1955, trad. it. p. 108]. Tale squilibrio è diventato anche il tema dell'opera di Günther Anders, che parla di di-

slivello prometeico come «asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti», con conseguente incapacità di rappresentarsi le conseguenze del proprio fare e assumersene la responsabilità [ANDERS 1956, trad. it. p. 24]. Alla base di questa diagnosi sta una concezione della modernità come trionfo della ragione strumentale e come impotenza della ragione legislatrice in ambito morale e politico. Il nuovo conformismo sociale trova realizzazione in un mondo amministrato in cui i fini sono dettati e dominati dai mezzi e in cui dunque gli uomini sono stati espropriati della loro umanità. La stessa idea kantiana di «regno dei fini» ha perso ogni senso. «Lo scopo degli scopi consiste oggi nell'essere mezzi dei mezzi» [*ibid.*, p. 250].

Nel suo incessante superarsi fino al rischio dell'oltrepassamento dell'umano, la tecnica arriva a conferire all'uomo, per la prima volta nella storia, la *potestas annihilationis* nel senso radicale di una capacità di annientamento del genere umano o di un'irreversibile alterazione delle sue condizioni di vita. Ma se la modificazione fondamentale della condizione umana è rappresentata dalla minaccia atomica, che in situazioni di guerra torna a proiettare la sua ombra minacciosa nelle dichiarazioni degli uomini delle tecnostrutture militari, esistono anche situazioni di rischio piú difficilmente valutabili e prevedibili, nelle quali l'esternalizzazione dei costi è differita, vale a dire trasferita sul bilancio delle generazioni future: situazioni nelle quali la minaccia è graduale e strisciante, dovuta all'accumularsi di alterazioni ambientali nocive e alla sperimentazione biotecnologica, di tipo migliorativo e creativo, fino all'eventualità fantascientifica di perdita d'unità del genere umano, di sua divisione in una pluralità di sottoclassi biologiche, con progressiva specializzazione della loro capacità di adattamento a condizioni ambientali sempre piú sfavorevoli. A essere in gioco secondo questi scenari non è piú tanto la sopravvivenza dell'umanità quanto la sua buona vita (la qualità della sua esistenza) e l'integrità della specie, due problemi che né l'etica né la politica possono eludere.

Ampio è dunque lo spettro di minacce alla sopravvivenza della specie che configura quella che è stata definita «nuda e disperata catastrofe del mondano» [DE MARTINO 1977, p. 468]. Il mondo si riduce a essere un laboratorio di manipolazione dell'ambiente e dell'uomo stesso. Nella diagnosi piú radicale, quella di Anders, l'analitica esistenziale di Heidegger trova il suo capovolgimento. Al prendersi cura inerente alla condizione dell'essere-nel-mondo subentra un comportamento compulsivo di dissipazione e svalorizzazione. «L'umanità che tratta il mondo come un "mondo da buttar via", tratta anche se stessa come un'"umanità da buttar via"» [ANDERS 1980, trad. it. p. 35]. La tecnica in questo modo sviluppa la sua dinamica di creazione e distruzione non solo nella concentrazione del potere ma anche nella quotidianità della produzione e del consumo. «Nella vita di tutti i giorni si alternano la cosmogonia e l'apocalisse: creatori e demolitori quotidiani, pratichiamo su scala infinitesimale i miti eterni; e ogni nostro istante riproduce e prefigura il destino di seme e di cenere attribuito all'Infinito» [CIORAN 1949, trad. it. p. 95].

3. L'impulso all'espansione e al dominio è una costante della storia universale. Nella forma dell'imperialismo politico o di quello economico questo impulso è alla base della configurazione e della trasformazione dei sistemi sociali. In conto a esso va la colonizzazione di nuove regioni e nuovi continenti e lo sfruttamento delle loro risorse naturali, che accompagnano alla periferia del mondo civilizzato lo sviluppo del capitalismo. L'accumulazione della ricchezza al centro della struttura imperiale dipende da un sistema di spoliazione che produce invece alla periferia miseria e arretratezza. L'attuale irreversibile e irresistibile globalizzazione degli scambi sembra sostituire, stando a una diagnosi oggi molto discussa, all'imperialismo l'«impero», vale a dire una nuova struttura di dominio che «non stabilisce alcun centro di potere e non poggia su confini e barriere fisse» [HARDT e NEGRI 2000, trad. it. p. 14]. Aumenta la complessità e diminuisce la centralizzazione gerarchica ma la sostanza non cambia, perché, «se nell'Impero lo sfruttamento e il dominio non possono essere ricondotti a luoghi specifici, nondimeno esistono» [*ibid.*, p. 202].

Secondo un'altra diagnosi ormai classica, tratto distintivo del capitalismo è il «processo di distruzione creatrice». In questo processo non sono inclusi soltanto il consumo delle risorse, l'usura della forza-lavoro, il rischio dei capitali ma anche la trasformazione delle strutture economiche, la distruzione degli strati sociali protettivi e dell'impalcatura istituzionale della medesima società capitalistica. La distruzione creatrice non restaura però un equilibrio, produce piuttosto altra crescita e altre distruzioni [SCHUMPETER 1946]. Nella sua diagnosi della civiltà contemporanea, la Weil, una figura di intellettuale agli antipodi rispetto a Schumpeter, giunge a conclusioni significativamente convergenti: «il regime economico ha esaurito la sua capacità di costruzione e comincia a poter fun-

zionare solo scalzando a poco a poco le sue basi materiali» [WEIL 1955, trad. it. p. 109]. La distruttività diventa in tali condizioni l'imperativo funzionale del sistema economico e dell'apparato tecnico.

Per l'economia politica non era del resto mai stato un mistero che il processo di crescita capitalistico implicasse una pluralità di contraddizioni. Quella primaria, individuata dal meno ottimista fra gli economisti classici, Malthus, riguarda il dislivello tra potere di popolazione e potere di produrre sussistenza. La guerra di tutti contro tutti, che la teoria economica credeva di poter pacificare attraverso il mercato, riesplode in Malthus per effetto di tale squilibrio. La beneficenza, la carità, la solidarietà, con cui le anime generose pensano di curare i mali della società, non costituiscono per lui altro che trappole involontarie per rendere piú devastanti le conseguenze negative di quello squilibrio.

> Quando gli uomini non hanno quasi nessuna possibilità di riuscire a mantenere da soli le loro famiglie, ma li si induce egualmente a sposarsi con la prospettiva di un sussidio parrocchiale, non li si spinge soltanto a procurare a sé e ai propri figli un destino di infelicità e di dipendenza, ma li si porta anche, senza saperlo, a nuocere a tutti i membri della loro stessa classe [*Saggio sul principio di popolazione*, p. 47].

Nel suo nucleo l'opera di Malthus è una meditazione sulla dialettica di crescita e distruzione nella storia delle società. Essa poggia su una teodicea negativa, che anticipa ormai gli accenti che saranno propri degli autori controrivoluzionari, per esempio De Maistre, quando intonano un inno alla giustizia implacabile con cui Dio governa la storia.

> I vizi dell'umanità eseguono in maniera attiva ed efficace il loro compito spopolatore. Essi costituiscono le avanguardie del grande esercito della distruzione, e spesso hanno forza sufficiente per portare a termine da soli quest'opera terribile. Ma quando fallissero in questa guerra di sterminio, le stagioni malsane, le epidemie, la pestilenza e altri morbi avanzano in spaventoso schieramento, e spazzano via le loro vittime a migliaia e a decine di migliaia. Se il successo non fosse ancora pieno, incede dalle retrovie, immensa e inevitabile, la carestia, che con un sol colpo possente adegua la popolazione agli alimenti della Terra [*ibid.*, p. 73].

Come è noto, solo in parte le sinistre previsioni di Malthus sono state confutate dallo sviluppo (dalle potenzialità offerte dall'emigrazione, dalla rivoluzione agricola e da quella industriale). L'Occidente ha risolto il problema della scarsità, ma non lo ha risolto gran parte del resto del mondo, che il primo non ha saputo preservare dal

cammino di sofferenza che aveva in passato percorso. A fronte dell'emergenza ecologica, i fattori che avevano confutato quelle pessimistiche previsioni non possono piú valere come vie d'uscita: *a)* l'emigrazione si scontra con l'ostacolo che non vi sono piú terre da colonizzare, con l'eventualità della saturazione sociale e soprattutto con la difficoltà dell'inclusione nei paesi destinatari dei suoi flussi; *b)* la rivoluzione agricola incontra i suoi limiti sia nelle condizioni climatiche di molte aree sia negli effetti perversi delle tecnologie; *c)* la rivoluzione industriale porta con sé benefici effetti sul versante demografico, ma ha incidenze disastrose sull'ambiente, moltiplicando il potere di distruzione e inquinamento dell'individuo.

4. L'universalizzazione del modello occidentale di sviluppo che va sotto il nome di globalizzazione continua a essere fondata sull'incognita dell'«impatto ambientale». Come è stato sostenuto da alcuni classici dell'ambientalismo, l'equazione I = PAT (Impatto = Popolazione x *Affluence* x Tecnologia) è «la chiave per comprendere il ruolo della crescita demografica nella crisi ambientale». In base a questa elementare formula, l'impatto di un gruppo umano sull'ambiente risulta essere il prodotto di tre fattori: P, che è il numero degli individui componenti quel gruppo, A, che è l'indice del consumo medio di risorse per persona, T, che è l'indice della dannosità ambientale delle tecnologie impiegate nel raggiungere quei livelli di consumo [EHRLICH e EHRLICH 1992, p. 61]. Gli effetti di contenimento che il processo di industrializzazione esercita su P, determinando un calo del tasso di natalità, vengono neutralizzati e anzi rovesciati dalla crescita dei fattori A e T. Per controversa che possa risultare la loro quantificazione, è un fatto che la determinazione dell'impatto ambientale consente di problematizzare una nozione come quella di *capacità di carico del territorio*, che si definisce «con riferimento alla popolazione sostenibile massima con il minimo tenore di vita necessario per la sopravvivenza» [PEARCE 1991, trad. it. p. 147].

Dal punto di vista della sostenibilità ambientale, si deve certo ammettere che si susseguono innovazioni tecnologiche in grado di aumentare la produttività – non distruggendo l'ambiente e garantendo la crescita. Ma, in termini generali, occorre prima di tutto chiedersi, con i teorici dei limiti dello sviluppo: «crescita di che cosa? per chi? per quanto tempo? a quale costo? pagata da chi?» [MEADOWS, MEADOWS e RANDERS 1992, trad. it. p. 66]. Si tratta in altri termini di riconoscere, dietro all'ideologia dell'universalizza-

zione del benessere, l'iniqua ripartizione dei vantaggi e degli oneri. Un problema ulteriore concerne la praticabilità e la tempestività delle riforme sociali che consentono una razionalizzazione dello sviluppo. Si dimentica infatti troppo spesso che il problema non è tanto disporre di soluzioni tecniche adeguate ma di vincere le resistenze sociali che alla loro adozione si oppongono e che toccano da un lato la scarsa disponibilità delle élite del potere a rinunciare alla loro quota di controllo delle risorse, e delle popolazioni a modificare in modo sostanziale le loro forme di vita.

Alla piú specifica domanda: «È un bene o un male per il Sud che il Nord continui ad accrescere il proprio utilizzo di risorse?» si danno poi due risposte: quella prevalente nel mondo occidentale è che «è un bene, perché la crescita del Nord amplia tanto i mercati per le esportazioni del Sud, quanto i fondi per gli aiuti e per gli investimenti del Nord nel Sud»; quella alternativa è che invece «la crescita del Nord peggiora le cose», anticipando l'esaurimento delle risorse e dello spazio ecologico necessario a permettere che il Sud cresca, e accrescendo l'ineguaglianza globale nel reddito e le tensioni politiche mondiali [DALY 1996, trad. it. p. 13]. In ogni caso, il modello di sviluppo che l'Occidente sta imponendo al mondo è ben lungi dall'irrealistico modello della popolazione sostenibile: tutto al contrario esso si basa su un meccanismo di esternalizzazione dei costi che produce ricchezza in virtú di una crescente diseguaglianza e a scapito delle condizioni di vita delle generazioni future. Due ordini di costi della globalizzazione appaiono cioè particolarmente pesanti, quelli sociali, che vanno a carico dei Paesi poveri, e quelli ecologici, che vanno pesantemente sul conto delle generazioni future. Il Sud del mondo, terminale della catena produttiva dell'Occidente in quanto fonte di materie prime e deposito di scorie nocive e tossiche, offre di tali problemi un concentrato allarmante.

«Sviluppo sostenibile è un termine che piace a tutti, ma il cui significato non è chiaro a nessuno» [*ibid.*, p. 3]. La retorica dello sviluppo sostenibile è in materia di economia internazionale il corrispettivo delle retoriche dei diritti, della cittadinanza e della società civile in politica interna, il cui potenziale di mobilitazione è inversamente proporzionale alla loro capacità di dissimulare costi e conflitti. Ma se sviluppo sostenibile è uno sviluppo che non impoverisce il futuro, ora dobbiamo riconoscere che il male proietta la sua ombra minacciosa sul futuro. Ormai siamo in aperta emergenza per il degrado ambientale di acqua e aria e per le conseguenze dell'inquinamento sulla salute pubblica. Non c'è sviluppo sostenibile e quella dello sviluppo sostenibile è l'ultima menzogna vitale dell'Occidente. Occorrerebbe a un tempo costringere alla frugalità i Paesi ricchi e alla denatalità il resto del mondo, ma ci è stato spiegato infinite volte, da economisti, sociologi, demografi, biologi, psicologi, antropologi, come queste siano cose impossibili da realizzarsi. La coazione a diventare Occidente può solo avere conseguenze devastanti. L'eventualità di un'omologazione planetaria, per quanto remota, alberga lo spettro di un aumento dei rischi d'implosione del sistema globale, causato dall'infausto connubio tra crescita qualitativa delle macchine di distruzione e crescita quantitativa dei soggetti distruttori.

5. La parola con cui oggi si dice la crescita è "globalizzazione". Per riprendere la formulazione di un "apocalittico", la globalizzazione realizza «la definitiva unificazione dell'Occidente, e la definitiva subalternità del resto del mondo all'Occidente». Il dibattito verte ancor sempre sulla possibilità e sulla modalità di una crescita diversa. Ma da tempo ha acquistato credito l'idea dell'impossibilità di un altro modello di sviluppo. Alcuni interpreti si vedono perciò costretti ad «ammettere che non ci sarà mai piú un governo degli sconfitti della storia e che è diventata addirittura impensabile una "rivoluzione dei valori", – che, anzi, di conseguenza, è *male* pensare come possibile o, peggio, perseguibile l'una come l'altra cosa» [ASOR ROSA 1992, p. 8]. Al tempo stesso si fa strada però la consapevolezza che quel modello non è in grado di governare la complessità e di contenere le pressioni di chi è escluso dai benefici dello sviluppo; vale a dire che l'«impero» non riesce a dominare la «moltitudine» [HARDT e NEGRI 2000].

Una diagnosi realistica dello stato della società mondiale non può oggi fare a meno di prendere atto del fallimento dei tre grandi progetti universalistici che si sono confrontati nella storia del XX secolo, quello della modernizzazione legata al mercato, quello della modernizzazione legata allo Stato e quello del governo globale a opera di un'organizzazione sovranazionale. Con il tracollo dei regimi del socialismo reale la seconda prospettiva si è chiusa. Ma anche il primo progetto, apparentemente vincente, ha incontrato una molteplicità di resistenze al di fuori dell'Occidente ed è stato progressivamente costretto, nel corso della sua affermazione, a disvelare e a riconoscere la propria natura particolaristica. La questione è qui la divaricazione crescente tra modernizzazione e occidenta-

lizzazione: nelle prime fasi del mutamento e dell'esportazione del modello, i due processi corrono paralleli e sembrano complementari, ma a un certo punto l'impatto della modernizzazione provoca reazioni di resistenza e rifiuto ed entra in rotta di collisione con il «falso» universalismo dell'occidentalizzazione [HUNTINGTON 1996].

Ma il bilancio è negativo anche per quanto concerne l'attore universale. Tra i fallimenti piú macroscopici, che senza esitazione si possono definire epocali, delle agenzie umanitarie che fanno capo all'Organizzazione delle Nazioni Unite va certamente annoverato quello che attiene al controllo delle nascite. Partendo da una popolazione mondiale di 2,5 miliardi nel 1950, un serio impegno di pianificazione familiare esteso a tutto il pianeta e perseguito con costanza avrebbe potuto scongiurare, almeno in parte, quelle catastrofi ecologiche, sociali e politiche che oggi, con una popolazione che ha doppiato i 6 miliardi (nel 1998) e che è prevista raggiungere o superare i 7 nel 2010, appaiono in larga misura inevitabili. La crescita demografica e la saturazione degli spazi vitali stanno storicamente in rapporto diretto con pandemie di violenza barbarica e gli scenari attuali non appaiono certo poveri di promesse in questa direzione. Anche in anni recenti se ne sono avute riprove persuasive: il tasso di natalità delle donne ruandesi, prevalentemente cattoliche, si era attestato agli inizi degli anni Novanta sugli 8,2 figli pro capite, uno dei piú alti della storia del genere umano. In simili contesti sociali opera un triplice impulso alla crescita: quello tipico delle società caratterizzate da alta mortalità ed endemica scarsità, nelle quali i figli sono una risorsa sociale essenziale, quello delle religioni che sacralizzano la vita e predicano la "moltiplicazione", e quello delle ideologie moderne, che idolatrano lo sviluppo economico, la crescita della ricchezza.

Gli ottimisti di professione troveranno forse ragioni di autoconsolazione nel fatto che il tasso d'incremento della popolazione mondiale sta diminuendo [LIVI BACCI 2002]. Ma la saturazione degli spazi vitali dipende da una pluralità di variabili che nemmeno le scienze ecologiche sono in grado di ponderare adeguatamente. Si ripetono spesso, con accenti denunciatori, le statistiche sulla distribuzione ineguale delle risorse: ad esempio che il 20 per cento piú ricco della popolazione mondiale continua ad appropriarsi dell'86 per cento della ricchezza del pianeta [UNDP 1999]; ma non ci si interroga con sufficiente radicalità su che cosa potrebbe significare nei prossimi decenni, in termini di ecologia e geografia politica del pianeta, una redistribuzione delle risorse planetarie che portasse l'intera popolazione mondiale sensibilmente al di sopra della soglia della povertà assoluta. Il principio "biblico" dell'economia sostenibile, che Herman Daly [1996, trad. it. p. 282] vorrebbe veder formulato nella forma di un undicesimo comandamento – «Non consentire una illimitata disuguaglianza nella distribuzione della proprietà privata» –, può ben trovare collocazione entro la tradizione ebraico-cristiana ma non è detto che sia in grado di contenere effettivamente l'implosione ecologica.

A onta degli ottimismi forzati dei Signori della Terra (e delle Borse) e di tutte le rassicuranti omiletiche normativistiche che oggi hanno largo corso tra i chierici e tra i critici della globalizzazione – le macroetiche della responsabilità planetaria, il dialogo fra le religioni universali, le teorie della solidarietà internazionale –, la realtà della società contemporanea alimenta in sé uno spaventoso potenziale di autodistruzione. Fintanto che non sarà uscita dalla preistoria della scarsità e del conflitto – e le avvisaglie di questa uscita non sono all'orizzonte –, l'umanità continuerà a trovarsi tragicamente confrontata con il trilemma uccidere, non far nascere, lasciar morire. Grazie alla miopia dei suoi governi e all'opposizione delle agenzie dei lobbisti del diritto alla vita a tutti i costi, in primo luogo la Chiesa cattolica, essa non ha voluto e saputo scegliere nell'età della globalizzazione la strada piú indolore per allentare la morsa della pressione demografica. Dovrà ora prepararsi ad affrontare i costi ecologici, sociali e politici di quello squilibrio nel XXI secolo. E lo dovrà fare in assenza di organizzazioni sovranazionali dotate di effettivo potere e di capacità di *governance*, in presenza di arsenali militari forniti di sempre piú sofisticate armi di distruzione di massa e di ondate di fanatismo ingovernabili con i tradizionali mezzi repressivi. Non la crescita ma la sopravvivenza potrebbe cosí tornare a essere la prima preoccupazione dell'umanità.

Bibliografia.

AA. VV., *Il libro nero del capitalismo*, Tropea, Milano 1999; ANDERS, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I, 1956 [trad. it. *L'uomo è antiquato*, il Saggiatore, Milano 1963], vol. II, 1980 [trad. it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 1992]; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; ASOR ROSA, A., *Fuori dall'Occidente ovvero Ragionamento sull'«Apocalissi»*, Einaudi, Torino 1992; BECK, U., *Risikogesellschaft*, 1986 [trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma

2000]; ID., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; BETTELHEIM, B., *Surviving*, 1979 [trad. it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981]; CANETTI, E., *Masse und Macht*, 1960 [trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981]; CIORAN, E. M., *Précis de décomposition*, 1949 [trad. it. *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996]; ID., *Histoire et utopie*, 1960 [trad. it. *Storia e utopia*, Adelphi, Milano 1982]; COHEN, J., *How many People Can the Earth Support?*, Norton, New York 1995; DALY, H. E., *Beyond Growth. The Economics of Sustainable*, 1996 [trad. it. *Oltre la crescita. L'economia dello sviluppo sostenibile*, Edizioni di Comunità, Torino 2001]; DE MARTINO, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977; EHRLICH, P. e EHRLICH, A., *The Population Explosion*, Random House, New York 1992; ENZENSBERGER, H. M., *Die Grosse Wanderung. Dreiunddreissig Markierungen*, 1992 [trad. it. *La grande migrazione*, Einaudi, Torino 1993]; GALIMBERTI, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; HARDT, M. e NEGRI, A., *Empire*, 2000 [trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002]; HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996 [trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997]; JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch ein Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979 [trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990]; LATOUCHE, S., *L'occidentalisation du monde*, 1992 [trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992]; LIVI BACCI, M., *Storia minima della popolazione del mondo*, il Mulino, Bologna 2002; MALTHUS, T., *An Essay on the Principle of Population as It Affects the Future Improvement of Society* 1798 [trad. it. *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977]; MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. L. e RANDERS, J., *Beyond the Limits. Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable*, 1992 [trad. it. *Oltre lo sviluppo*, il Saggiatore, Milano 1993]; NATOLI, S., *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Marinotti, Milano 1999; PEARCE, D. (a cura di), *Blueprint 2. Greening the World Economy*, 1991 [trad. it. *Un'economia verde per il pianeta*, il Mulino, Bologna 1993]; PONTARA, G., *Filosofia pratica*, il Saggiatore, Milano 1988; RADKAU, J., *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, Beck, München 2000; REVELLI, M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001; SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*, 1950 [trad. it. *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1990]; SCHUMPETER, J. A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 1946 [trad. it. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Kompass, Milano 1967]; UNDP, *Human Development Report 1999*, Oxford University Press, New York - Oxford 1999; WEIL, S., *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955 [trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983].

Crimine

di Pier Paolo Portinaro

1. Secondo la corrente accezione giuridica, per crimine o reato s'intende la negazione del diritto, vale a dire di quel bene strumentale in virtú del quale il male necessario del potere si converte nel bene finale della giustizia. Del crimine, tradizionalmente, i giuristi tengono distinti l'elemento della materialità, l'*eventum sceleris*, e quello della volontarietà, la *voluntas sceleris*. Senza il primo la volontà di trasgressione e negazione della norma è solo peccato, senza il secondo l'atto esterno causa di danno non risulta punibile. Ma in che cosa consistano l'uno e l'altro risulta, se si guarda alla letteratura esistente, di meno agevole definizione.

In una storia criminale dell'umanità troverebbe in effetti posto la considerazione di una grande varietà di fenomeni. È esistita ed esiste una criminalità politica e una criminalità economica, una criminalità dei potenti e una criminalità dei deboli, una criminalità che fa ricorso prevalentemente alla forza e una che fa ricorso prevalentemente alla frode. Tradizionalmente la criminalità è stata identificata con la devianza delle classi piú sfavorite e intesa come conseguenza della povertà e del disagio sociale. Ma esiste una criminalità legata al monopolio o al controllo dei mezzi di coercizione esercitati su un territorio e una criminalità connessa all'esercizio del potere economico. Nel mondo contemporaneo si può anzi registrare un'inversione di orientamento nella valutazione dell'eziologia del fenomeno: non la povertà ma l'abbondanza di risorse e opportunità è considerata causa primaria del crimine.

Al crimine si può guardare del resto da opposte prospettive. Vi è una percezione dominata da allarme sociale, che potremmo definire iperrealismo criminale. Il crimine si autoincentiva, innesca processi di azione e reazione che producono diffusione della devianza, assuefazione all'illegalità e contagio sociale. Ci sono crimini che si potenziano e mutano di qualità con il variare della scala del loro esercizio: cosí il crimine di guerra è spesso definito «cri-

mine nel crimine». Nell'età contemporanea la considerazione della criminalità organizzata e collettiva alimenta, in effetti, l'idea che le società siano sature di crimine e che questo sia inestirpabile come una colpa originaria. Ma vi è altresí un approccio che conduce alla sottovalutazione del fenomeno e che potremmo chiamare latitudinarismo autoassolutorio. Il crimine finisce qui per essere il prodotto di un immaginario sociale dominato assurdamente da logiche di esclusione e stigmatizzazione sociale, per cui esso appare riconducibile a un dispositivo che si fonda sull'errore di attribuzione. Si direbbe però che per chi adotta questa prospettiva è difficile mantenere l'equidistanza nella sdrammatizzazione dei fenomeni: di solito chi considera fisiologico un certo tasso di criminalità politica ed economica non è altrettanto tollerante nei confronti della microcriminalità convenzionale, mentre chi imputa a sconsiderato e strumentale allarmismo sociale l'orientamento a reprimere la devianza tende a essere meno tollerante nei confronti dei crimini dei potenti.

La natura del crimine è comunque ambivalente. Segnato dall'irrazionale piú di altre forme di agire, il crimine ha una sua razionalità che è razionalità rispetto allo scopo. Alle sue radici ritroviamo due moventi consueti dell'agire sociale, l'avarizia e l'ambizione. In un passo delle *Confessiones* Agostino osserva che persino Catilina non amava i propri delitti ma lo scopo per cui li commetteva, volendo «liberarsi dal timore delle leggi e dalle angustie che gli derivavano dall'esiguità del patrimonio e dal rimorso dei delitti» [*Confessiones*, II, 5, 11]. Tuttavia la razionalità del crimine sprigiona irrazionalità sistemica, disincentiva la cooperazione sociale, fa riaffiorare pulsioni di vendetta che nel sistema giudiziario trovano la loro razionalizzazione ma non il loro superamento.

2. La storia del potere politico è stata in larga misura (e dove tace lo Stato di diritto è ancora) una storia criminale, anche se questa componente è risultata spesso dissimulata (e continua a esserlo) dai discorsi e dalle pratiche di autolegittimazione. I classici del pensiero politico hanno visto in particolare nella tirannide la forma di governo che meglio esemplifica l'intreccio di crimine e politica. Il tiranno ha di norma un duplice rapporto con il crimine: per quanto concerne la titolarità del potere, perché è un usurpatore, e per quanto concerne l'esercizio, perché il suo governo poggia sulla violenza, sull'estorsione e sull'abuso. Già Platone rilevava però come azioni considerate sommamente biasimevoli e punibili, se commesse da privati, perdevano quella connotazione d'ingiustizia e venivano tollerate se a commetterle erano i potenti [*Repubblica*, 344a-c]. Anche Seneca sottolineava come il potere politico autorizzasse a compiere atti che in privato erano proibiti e anzi li legittimasse, giungendo al paradosso di reprimere gli omicidi individuali e di esaltare la guerra, crimine sommo [*De ira*, III, 5, 6]. Anticipando un'idea che solo nel XX secolo avrebbe trovato compiuta definizione giuridica, Plinio il Vecchio condannava le carneficine di Cesare come crimine [*iniuria*] contro l'umanità [*Naturalis historia*, VII, 91]. Agostino, ancora in riferimento al mondo antico, sintetizzava queste intuizioni nella sua definizione dei «regna» come «magna latrocinia», grandi brigantaggi [*De civitate Dei*, IV, 4].

All'alba del mondo moderno Machiavelli individua, tra le forme di principato nuovo a cui rivolge la sua attenzione nel *Principe*, quella a cui si perviene per *scelera*. Ma anche i capitoli che dedica a discutere del principato conseguito per fortuna e quello conseguito per virtú offrono largo spazio alla considerazione dei mezzi criminali a cui il politico può fare ricorso per conseguire o per mantenere il potere. La virtú per Machiavelli è energia politica e non sempre appaiono chiari i confini che la separano dall'energia criminale. Persino la teorica della ragion di Stato, nonostante i suoi sforzi di cristianizzare la politica, è con la sua riflessione sugli *arcana imperi* una dottrina dell'uso criminale del potere a fini di stabilizzazione delle grandi monarchie europee. Per essa il male politico – la violenza, la frode – è necessario ai fini dell'affermazione e della conservazione degli Stati. Gabriel Naudé, il teorico dei «colpi di Stato», arriva a definire «azione giustissima e rimarchevole, la cui causa fu piú che legittima» [NAUDÉ 1639, trad. it. p. 194], la famigerata strage della notte di San Bartolomeo (24 agosto 1572) – un evento divenuto per i posteri paradigma di «politicidio» e «crimine contro l'umanità».

Nell'epoca in cui la civilizzazione delle relazioni giuridiche interne agli Stati, in particolare l'edificazione di quel sistema di garanzie che va sotto il nome di Stato di diritto, sembrano aver reso anacronistiche e inaccettabili alla coscienza dei popoli le violazioni del diritto e dei diritti in nome dell'utilità collettiva, le guerre totali, con il venir meno della protezione delle popolazioni civili, segnano un regresso o, se si preferisce, un progresso nel processo di criminalizzazione del potere. Per questa ragione autorevoli giuristi denunciano nella divaricazione tra giuridificazione del potere all'interno e assolutizzazione della potenza all'esterno la gran-

de antinomia del mondo contemporaneo e approdano alla messa al bando della categoria di sovranità come «categoria anti-giuridica» [FERRAJOLI 1995, p. 43]: il che, in fondo, equivale a una riproposizione della tesi agostiniana dell'intrinseca (*remota iustitia*) criminalità degli Stati.

3. Ma anche il potere economico è la risultante di processi in cui il crimine svolge un ruolo di prim'ordine. Da Marx a Sombart a Schumpeter esiste una ricca letteratura che non ha lesinato il colore nel ritrarre gli spiriti animali che stanno alla base dell'impulso acquisitivo e dell'accumulazione di ricchezza. Celebre è la descrizione del processo di accumulazione che Marx ci ha lasciato nel *Capitale* [I, 24]: «Il furto dei beni ecclesiastici, l'alienazione fraudolenta dei beni dello Stato, il furto della proprietà comune, la trasformazione usurpatoria, compiuta con un terrorismo senza scrupoli, della proprietà feudale e della proprietà dei clan in proprietà privata moderna: ecco altrettanti metodi idillici dell'accumulazione originaria». Questo processo, di per sé criminale, induce all'estremo opposto della compagine sociale reazioni analogamente criminali (la criminalità dei poveri) e alimenta diffusi fenomeni di devianza, trasformando i contadini espropriati in un «proletariato eslege».

Nelle classi oppresse, del resto, la criminalità ha sempre costituito un dato endemico, legato per un verso alla dura lotta per l'acquisizione dei mezzi di sopravvivenza e per l'altro a una spontanea cultura dell'illegalità, che era ignoranza o incomprensione della legge dei signori e non-riconoscimento di titoli di proprietà imposti dall'esterno. Caccia e pesca di frodo, furto della legna, contrabbando acquistano il carattere di attività criminali nel momento in cui nuovi rapporti proprietari sospingono nell'illegalità tradizionali pratiche comunitarie di sussistenza e sfruttamento del territorio. Sotto questo profilo la storia della colonizzazione appare in particolare come un processo planetario di progressiva criminalizzazione di attività originariamente lecite. Anche quando l'evoluzione istituzionale arriva a realizzare, in Occidente, una relativa unificazione del punto di vista sul crimine delle classi sociali, al di là dei *limes*, dei confini della civiltà, continua a vigere un altro diritto di appropriazione antagonistico rispetto alla coscienza giuridica autoctona.

Questo processo di criminalizzazione è all'origine di attività di contrasto dal basso che a loro volta vengono criminalizzate. Chi viene bollato e perseguito come criminale finisce inevitabilmente per adottare i modelli d'azione del gruppo criminale. Per questo rivolte e rivoluzioni diventano un vivaio d'illegalità e di crimini. Sono però le trasformazioni rivoluzionarie della modernità, che hanno luogo in uno spazio sociale in cui la crisi di legittimità e il crollo di autorità tradizionali hanno liberato potenti energie trasgressive, a dispiegare un'impressionante creatività criminale. Vale per la rivoluzione (moderna) quanto Clausewitz ha teorizzato per la guerra (moderna): l'intrinseca tendenza agli estremi. L'abbattimento delle strutture dell'oppressione conduce cosí, nel corso di quel processo che Hegel ha definito «furia del dileguare», allo sterminio degli oppressori. Già i crimini della rivoluzione francese (in particolare con i massacri in Vandea) costituiscono prefigurazioni di vere e proprie pratiche genocidarie, che la rivoluzione bolscevica e la rivoluzione cinese avrebbero moltiplicato nell'ultimo secolo su scala di massa.

4. Il culmine della criminalità politica lo raggiunge il XX secolo. Il vortice di guerre e rivoluzioni alimenta in esso una vera e propria spirale di criminalizzazioni. La guerra totale, nel cui codice genetico è iscritta l'inevitabilità del crimine, rende impossibile il conseguimento di ogni altra pace che non sia quella punitiva, che esige la capitolazione incondizionata e la criminalizzazione di un intero Stato [SCHMITT 1950]. La resistenza dello sconfitto ad accettare una sottomissione totale è a sua volta cagione di altri crimini. Il bombardamento atomico del Giappone alla conclusione della seconda guerra mondiale costituisce l'esemplificazione tragica di dove possa condurre la spirale della criminalizzazione. «Ogni guerra totale – è stato giustamente sentenziato – confonde atto di guerra e crimine di guerra» [TODOROV 2000, trad. it. p. 285].

A sprofondare nell'abisso dello *scelus infandum* anche nella politica interna è il totalitarismo (vedi *infra*, *Genocidio*). In conseguenza della sua logica di sterminio i confini tra potere politico e potere criminale vengono meno. Nel campo di concentramento il regime totalitario realizza la sua utopia negativa della criminalizzazione integrale dell'umanità: persecutori e vittime appaiono allo stesso titolo colpevoli, perché in esso infliggere e patire sofferenze estreme divengono modalità di assicurazione della coesione asociale del campo. Persecutori e vittime sono immersi in due sistemi criminali distinti ma comunicanti, il sistema criminale dei signori, dove si uccide e si tortura sadicamente per esibire la propria

superiorità, e il sistema criminale degli schiavi, dove la natura umana è umiliata a tal punto da mettere in luce tutta la sua miseria e vulnerabilità alla corruzione, mutuando dagli aguzzini pratiche di sopraffazione dei piú deboli [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 82]. Nello scatenamento del potere e nella stagnazione dell'impotenza gli estremi dell'abiezione s'incontrano, saldando il cerchio del nichilismo dell'ideologia totalitaria.

Ma la storia criminale del potere è continuata nel mondo contemporaneo oltre la vicenda dei regimi totalitari. Oggi è invalso l'uso di parlare di Stati fuorilegge [RAWLS 1999] per designare le varie forme di banditismo internazionale che mettono a repentaglio la pace magari in forme subdole, finanziando e proteggendo il terrorismo, ma è indubbio che di crimini di guerra continuano a farsi responsabili anche gli Stati democratici dell'Occidente, a partire dalla guerra del Vietnam. Soprattutto nel caso di crimini commessi da regimi democratici impressiona l'inibizione a percepire tali eventi nella loro natura criminale. A spiegare la mancata criminalizzazione della macroviolenza è, in questo caso, da un lato la difficoltà ad accertare responsabilità individuali, dall'altro la tendenza positivistica a identificare il crimine con la sanzione statale, per cui, in assenza di sanzioni e di organi legittimati a comminarle, viene a mancare un fondamento anche per la valutazione morale di determinate fattispecie [JÄGER 1989].

5. All'indomani dei totalitarismi la vigilanza nei confronti del crimine politico, nel ventaglio di fattispecie che va dai crimini di guerra a quelli contro l'umanità, è comunque significativamente cresciuta nell'opinione pubblica mondiale. Ma il pendolo si è spostato e sembra essere invece cresciuta di fatto la tolleranza nei confronti del crimine economico. La distanza tra illegalità economica convenzionale e crimine organizzato si è attenuata anche nelle democrazie, in virtú della circostanza che quello sempre piú agisce transnazionalmente e quindi evolve verso la struttura che è propria delle *corporations* multinazionali, mentre queste vengono dilatando gli spazi del loro operato oltre o ai margini dell'illegalità.

Può sembrare eccessivamente pessimistica la diagnosi che insiste sulla crisi di legittimità degli Stati nazionali e, in effetti, essa non è immune, talora, da strumentalizzazioni ideologiche. Ma se è vero che la perdita di sovranità statale può essere in parte compensata dal potenziale d'integrazione dell'economia globale, dal vettore di stabilizzazione dello scambio e dalle pratiche compositive dei regimi internazionali, altrettanto evidente è che in un quadro di delegittimazione degli Stati esistono e operano anche regimi internazionali del crimine organizzato. Inoltre, come riduttivo e fuorviante può risultare un dibattito sullo Stato che non tenga conto di quello che è stato chiamato «doppio Stato», cosí la riflessione sulla società civile non può prescindere dalla contraddittorietà della realtà cui fa riferimento: è opportuno parlare anche di una «doppia società civile». Il crimine, insomma, è al di qua e al di là dello Stato e le tecniche e i discorsi garantistici che hanno per oggetto il potere pubblico non bastano in quanto tali a debellarlo.

Il nuovo *nomos* della società mondiale come risultato di un processo di privatizzazione su scala planetaria è il dato da cui occorre partire per una diagnosi che ponga in luce anche la natura criminale dell'economia capitalistica. A Est questo è oggi macroscopicamente visibile. Se, come è stato osservato, «è arduo sottrarsi all'idea che ogni capitalismo avrà una criminalità coerente con i suoi assetti istituzionali ed economici» [BECCHI e REY 1994, p. 9], il processo di accumulazione originaria nelle società postsocialiste non può non accompagnarsi a una deflagrazione di patologie criminali senza precedenti nella storia universale, anche in considerazione del fatto che la degenerazione particolaristica, patrimoniale e clientelare del sistema sovietico nella fase di destalinizzazione aveva già creato le reti delle diverse mafie etniche [ROTH 1987]. Per quanto riguarda poi il Sud del mondo, vale la considerazione che anche nell'ambito di processi di sviluppo capitalistico indotti in aree che presentano maggiori resistenze alla modernizzazione, molteplici condizioni favoriscono la formazione di gruppi dediti ad attività illegali e criminali.

In riferimento al dilagare della macrocriminalità organizzata come fenomeno contestuale alla globalizzazione, può essere interessante osservare come la teoria venga oggi sempre piú prendendo congedo dall'immagine di pratiche appropriative di tipo tradizionale che fanno ricorso a modalità arcaiche di violenza, per sposare l'idea dei sistemi mafiosi come veri e propri «microcosmi totalitari» [ARMAO 2000]. Ma se per un verso è giustificato sottolineare la totale alterità dell'universo mafioso rispetto all'ordine sociale definito dal connubio mercato e democrazia, per altro verso occorre registrare un'evoluzione assimilatrice e contaminatrice di forme sociali eterogenee, che tende sempre piú a porre la macrocriminalità organizzata in simbiosi con un mercato malregolato e sregolato e con forme di organizzazione politica antagonistiche alla democra-

zia. Rispetto alla classica distinzione dei «sindacati del crimine», il «sindacato di potere» che è dedito primariamente all'estorsione come controllo territoriale e il «sindacato imprenditoriale» che opera in settori quali il traffico di stupefacenti, il contrabbando, le case da gioco, il traffico di donne e uomini e quello di organi [BLOCK 1991], lo scenario della globalizzazione rivela realtà meno definite e in continua trasformazione, nelle quali le due forme di sindacato del crimine vengono confondendosi non solo tra loro ma con imprese e apparati legittimi.

Alla luce di questa evoluzione non può sorprendere l'attenzione rivolta in anni recenti alla criminalità economica delle classi possidenti, vale a dire ai cosiddetti "crimini dei colletti bianchi". Questa criminalità annovera reati commessi da persone rispettabili e di alta posizione sociale nell'esercizio delle loro funzioni professionali. Il crimine dei colletti bianchi è per un verso «crimine organizzato» [RUGGIERO 1996, p. 38], per l'altro, tuttavia, qualcosa che meglio può essere definito «crimine occupazionale», nel senso che è legato a una specifica, in sé non criminosa, attività professionale. Per distinguerlo dalla vera e propria «economia del crimine», quella che ha a che fare con le estorsioni, il traffico di stupefacenti, lo sfruttamento di attività illegali, si parla di «crimine dell'economia», includendo in questa categoria attività quali l'abuso amministrativo, la concorrenza sleale, l'evasione fiscale, l'appropriazione fraudolenta di risorse pubbliche [QUINNEY 1970]. Ma l'aspetto piú rilevante e innovativo della criminalità dei colletti bianchi è un altro: l'erogazione di servizi, primo fra tutti il riciclaggio di denaro, da parte dell'economia legittima a favore del crimine organizzato convenzionale [RUGGIERO 1996, p. 196]. Come custodi dei mercati finanziari *offshore*, dove transita il denaro proveniente dall'evasione fiscale, dai proventi dell'economia sommersa e dai capitali in fuga, i criminali dal colletto bianco sono forse il simbolo piú inquietante della dissimulazione del Male nel mondo contemporaneo.

6. Il volto del mondo contemporaneo, sul piano dell'evoluzione del diritto, è segnato da una fondamentale ambivalenza. Almeno a livello ideologico si registra da un lato la tendenza a dare rilievo ai crimini politici ed economici, vale a dire a criminalizzare la politica e l'economia, dall'altro una domanda diffusa di depenalizzazione della devianza sociale, sulla base della convinzione morale e insieme politica che la vita sociale non debba e non possa essere regolata dal diritto penale [MATHIESEN 1990]. Funzione del diritto, si ripete, non è «stigmatizzare la malvagità umana» bensí «prevenire e proibire azioni dannose» [FERRAJOLI 1989, p. 484]. Nella realtà, questi processi appaiono però meno univoci: i potentati politici ed economici mettono in atto efficaci strategie per contrastare la loro criminalizzazione, mentre sull'altro versante il ricorso alla pena detentiva tende complessivamente a crescere, non a diminuire, per quanto sia esagerato e fuorviante parlare, come taluno ha fatto, di «via occidentale al Gulag» [CHRISTIE 1993]. Vero è comunque che il programma riduzionista non ha trovato attuazione e che semmai si sta procedendo, con la motivazione della razionalizzazione economica, verso una privatizzazione del sistema penitenziario.

Legittimo è senza dubbio domandarsi se si stia andando verso un modello di società in cui sempre piú si tollerano forme di illegalismo e di irregolarità a livello di dinamiche informali, sempre meno si contrastano crimini economici e alti livelli di corruzione, sempre piú la tecnologia pone grandi *corporations* e Stati in condizione di produrre danni sfuggendo alla responsabilità. L'opacità dei processi sociali è in grado di assorbire al suo interno anche l'insensibilità all'esternalizzazione del danno che caratterizza una parte dell'attività economica, depurandola della sua natura criminale. Il decentramento delle strutture decisionali favorisce poi la dispersione delle responsabilità e garantisce il mondo dell'impresa dall'imputazione penale [RUGGIERO 1996, p. 125], trasferendo i danni provocati sul conto di quel sistema di interdipendenze che è la «società del rischio» [BECK 1986].

Esagerando un poco si potrebbe sostenere che, con un effetto analogo a quello prodotto nel mito platonico dell'anello di Gige, la complessità rende invisibile il crimine. È un fatto comunque che opacità dei processi decisionali, strategie volte ad assicurare l'impunità, assuefazione al crimine, neutralizzazione della coscienza morale per effetto della distanza sociale concorrono a produrre una situazione nella quale sempre piú precaria appare la protezione e la tutela dei diritti delle vittime [STELLA 2001]. E l'impotenza della vittima di fronte al crimine, individuale o sociale che sia, è forse il capo d'accusa che pesa di piú nel procedimento intentato dai moralisti contro il "male radicale".

Bibliografia.

ARLACCHI, P., *La mafia imprenditrice*, il Mulino, Bologna 1983; ID., *Schiavi: il nuovo traffico di esseri umani*, Rizzoli, Milano 1999; ARMAO, F., *Il sistema mafia. Dall'economia-mondo al dominio locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; BARCA, L. e TRENTO, S. (a cura di), *L'economia della corruzione*, Laterza, Roma-Bari 1994; BECCHI, A. e REY, G. M., *L'economia criminale*, Laterza, Roma-Bari 1994; BECK, U., *Risikogesellschaft*, 1986 [trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000]; BETTELHEIM, B., *Surviving and Other Essays*, 1979 [trad. it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981]; BLOCK, A. A., *Perspectives on Organizing Crime*, Kluwer, Dordrecht 1991; CASSESE, A., *Umano-Disumano. Commissariati e prigioni nell'Europa di oggi*, Laterza, Roma-Bari 1994; CATANZARO, R., *Il delitto come impresa. Storia sociale della mafia*, Liviana, Padova 1988; CHRISTIE, N., *Kriminalitetskontroll som industri*, 1993 [trad. it. *Il business penitenziario. La via occidentale al Gulag*, Elèuthera, Milano 1996]; CORDERO, F., *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Laterza, Roma-Bari 1985; FERRAJOLI, L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989; ID., *La sovranità nel mondo moderno*, Anabasi, Milano 1995; GUTMAN, R. e RIEFF, D., *Crimes of War*, 1999 [trad. it. *Crimini di guerra*, Internazionale, Roma 1999]; HÖFFE, O., *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, 1999 [trad. it. *Globalizzazione e diritto penale*, Edizioni di Comunità, Torino 2001]; JÄGER, H., *Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; LÜDERSSEN, K., *Abschaffen des Strafens?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995; MATHIESEN, T., *Prison on Trial*, Sage, London 1990; NAUDÉ, G., *Considérations politiques sur les coups d'états*, 1639 [trad. it. *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, Giuffrè, Milano 1992]; QUINNEY, R., *The Problem of Crime*, Dodd, New York 1970; RADBRUCH, G. e GWINNER, H., *Geschichte des Verbrechens. Versuch einer historischen Kriminologie*, Koehler, Stuttgart 1951; RAWLS, J., *The Law of Peoples*, 1999 [trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001]; ROTH, G., *Politische Herrschaft und Persönliche Freiheit*, 1987 [trad. it. *Potere politico e clientelismo*, Einaudi, Torino 1990]; RUGGIERO, V., *Economie sporche. L'impresa criminale in Europa*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; ID., *Delitti dei deboli e dei potenti. Esercizi di anticriminologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; ID., SOUTH, N. e TAYLOR, I. (a cura di), *The New European Criminology*, Routledge, London 1998; RUSCHE, G. e KIRCHHEIMER, O., *Punishment and Social Structure*, 1939 [trad. it. *Pena e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1978]; SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum*, 1950 [trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Adelphi, Milano 1991]; STELLA, F., *Giustizia e modernità. La protezione dell'innocente e la tutela delle vittime*, Giuffrè, Milano 2001; TODOROV, T., *Mémoire du mal, tentation du bien*, 2000 [trad. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001].

Dio

di Giovanni Filoramo

1. Nelle differenti religioni, il male è un dato di esperienza che viene affrontato, a livelli teologici che variano con il variare delle strutture dei sistemi di credenza, a partire e in funzione del correlato concetto del divino. Cosí, l'assenza, in molte tradizioni filosofico-religiose orientali, dal taoismo al buddhismo, di una concezione metafisica del male è strettamente legata e dipendente dall'assenza di una figura, tipica dei monoteismi abramici, di Dio unico, personale, sommo bene, creatore e signore dell'universo:

> la tradizione orientale rigetta l'idea, che invece è comune ai pensatori cristiani, dell'assoluta priorità del bene sul male, mettendo in luce l'interdipendenza delle due valenze e perfino, in un senso profondo, la loro unità [...] da un punto di vista ontologico ed esistenziale il bene non è piú forte del male: hanno la medesima natura di stati "condizionati" [RAVERI 1997, p. 23].

Né costituisce un'eccezione a quest'affermazione il variegato mondo religioso che si è soliti comprendere con il termine di induismo, in cui, accanto a scuole filosofico-religiose atee e a religioni indigene, tradizioni tipicamente politeistiche convivono con altre enoteistiche, in cui, cioè, come nel caso del vishnuismo o dello shivaismo, una figura divina domina incontrastata sulle altre. L'infinita varietà di temi "maligni" che le contraddistingue, infatti [DONIGER O'FLAHERTY 1976], non è mai ricondotta a un'unica causa e a un unico volere, ma all'azione di un mondo multiforme e variegato di esseri demoniaci, contraltare del mondo altrettanto multiforme e variegato degli esseri divini. L'assenza, in altri termini, di un concetto metafisico di "male radicale", che riassuma in sé la molteplicità sia dei mali e delle sofferenze naturali sia delle varie forme del male morale, corre parallela all'assenza di una vera e propria concezione monoteistica del divino.

Differente è, invece, il modo in cui questo rapporto si è imposto nella tradizione di pensiero tipica dell'Occidente. Essa ha, certo, conosciuto molte figure differenti di Dio e del divino, e anche

della sua assenza o del suo silenzio. Dio è stato di volta in volta pensato come il Bene che inabita l'Essere, ma resta separato e lontano dall'esistenza (Platone); come l'Intelligenza pura, beatamente chiusa nella contemplazione di sé (Aristotele); come la Ragione cosmica o storico-cosmica che tutto regge e giustifica (Eraclito, gli stoici, Spinoza, Hegel); come l'ente in sé necessario, causa prima e fine ultimo del creato, un Dio "razionale" e impassibile difficilmente conciliabile, d'altro canto, con il Dio dell'alleanza, della promessa, dell'incarnazione (dagli scolastici ai deisti); infine, come l'Eterno che, tuttavia, diviene e patisce il mondo (i cabalisti, molti mistici, ma anche i rappresentanti delle moderne teologie processuali; vedi *infra*). Dal punto di vista che interessa in questa sede, d'altro canto, queste e altre figure sono riconducibili a una coppia di fondo: il Dio personale della tradizione biblica, il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio dell'Alleanza e dell'Esodo che, nell'ebraismo, si disvela nella Torah, mentre nel cristianesimo si incarna nel Cristo e che, comunque, si dà a conoscere solo per fede, e il Dio dei filosofi, dell'*analogia entis*, oggetto della riflessione e delle costruzioni razionali delle varie teologie e filosofie. Al mutare di queste concezioni e rappresentazioni di Dio è, inevitabilmente, corrisposto il variare della concezione del male, della sua natura e della sua simbolica.

Paul Ricœur ha proposto, anni or sono, una mappa delle mitologie del male articolata in quattro tipi fondamentali, che conserva intatta la sua validità [RICŒUR 1960]. Vi sarebbero prima di tutto miti (cui seguirebbero filosofie e teologie) che vedono il male come forza caotica che si oppone alla creazione, perturbandone l'armonia; in secondo luogo, miti che ne individuano l'origine in una misteriosa "caduta" (dell'anima cosmica, del primo uomo, di ogni uomo, della stessa sapienza divina); altri ancora che lo concepiscono come fato tragico, destino inevitabile – e, tuttavia, non innocente – di trasgressione e perdizione, terribile ma, nel contempo, glorioso; miti, infine, che lo connotano soprattutto come esilio, conseguenza o meno della caduta (esilio dall'unità originaria, dal paradiso, dalla fonte della vita, dal bene, dalla luce, insomma da Dio). Vi sarebbero cosí, semplificando ulteriormente la quadripartizione del filosofo francese, miti che assegnano al male cause ed effetti cosmici e miti che gli assegnano cause ed effetti storici. Ora, caratteristica del monoteismo biblico è l'aver ricondotto a un'unica causa, Dio, in quanto creatore del cosmo e signore della storia, sia i mali del primo tipo sia quelli del secondo [*Isaia* 45, 7].

Natura e morale, mondo delle cause e mondo dei fini sono, in questo modo, ricondotti all'azione di quest'unica volontà. La *Physis* dei Greci e, in genere, dei sistemi politeistici antichi, moralmente indifferente, caratterizzata da un disordine – e, dunque, da mali – iscritto nella sua regolarità, cede il posto a un mondo intelligente e moralmente ordinato, frutto e prodotto dell'azione creatrice di una volontà divina che coincide con il bene. È in quest'orizzonte di trascendenza che viene a crearsi uno scarto, una distinzione nuova: quella di un male, naturale e morale, che si dà nonostante e contro l'assoluta bontà dell'unico Dio. In questo modo, sono gettate le basi di una forma particolare di teodicea.

2. Riflessione filosofico-teologica sulla giustizia divina e sulla sua compatibilità con il male rappresentato, prima che dai mali della natura e dal male morale, dalla sofferenza dell'innocente e del giusto, esemplarmente fissata nel libro biblico di Giobbe, il giusto sofferente per antonomasia, la teodicea non è, d'altro canto, un tratto specifico delle fedi di tipo monoteistico. Riflessioni tipiche sulla (in)compatibilità tra bontà divina e mali naturali che affliggono soprattutto i giusti, infatti, sono già presenti nella letteratura sapienziale egizia e babilonese e ritornano, con accenti variamente declinati, nella tradizione greca: dal prologo omerico dell'*Odissea* [I, 32-43], con la sua "apologia" della giustizia divina in cui Zeus discolpa gli dèi dall'accusa di essere causa di tutti i mali dei mortali, alla sofferenza portatrice di conoscenza di Eschilo, dalla *dike* di Anassimandro al dio "innocente" [*anaitios*] di Platone, nella sua trascendenza assoluta non responsabile dei mali che affliggono l'uomo, dal provvidenzialismo stoico al dualismo plutarcheo, per terminare con la teodicea plotiniana [LANZI 2000; bibliografia]. Proprio questa varietà e ricchezza di riflessione, del resto, aiutano a comprendere le ricorrenti critiche che già alcuni pensatori greci avanzarono contro il modo, tipico di una teodicea, di impostare il rapporto tra Dio e il male, culminanti nella famosa "equazione" di Epicuro:

> La divinità o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, dobbiamo ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia invidiosa, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e invidiosa; se poi vuole e può, la sola cosa che conviene alla sua essenza, da dove dunque provengono i mali e perché non li abolisce? [fr. 374 Usener: LATTANZIO, *De ira Dei*, 13, 20].

Di qui la conclusione, inevitabile, cui perviene Epicuro: l'esistenza del male è la prova evidente che la divinità non si cura delle cose del mondo, vivendo in un'eterna e imperturbata beatitudine; i mali del mondo, sottratti al dominio della Provvidenza, continuano a essere una conseguenza della spontaneità naturale. Questa condanna senza appello della teodicea, sotto qualunque specie o configurazione religiosa, teologica e filosofica, sta alla base di tutte le critiche successive di tipo scettico o ateo, da Bayle a Nietzsche [BONACINA 1996].

3. La difficoltà razionale di far convivere l'onnipotenza e la bontà divine con la presenza del male naturale e morale tocca il suo culmine nell'orizzonte monoteistico. All'onnipotenza di Dio si oppone ora, infatti, un male che, superando la pletora dei mali, getta su di lei la sua ombra minacciosa. Di qui il moltiplicarsi di filosofie e teologie che, da Agostino a Leibniz fino ai loro epigoni contemporanei, si sono sentite in obbligo, attraverso teodicee ruotanti intorno ad alcuni temi di fondo, di spiegare l'enigma di questa coesistenza, con esiti in genere fallimentari. Esse si trovano di fronte un macigno che, dopo due millenni di inutili quanto reiterati tentativi, non sono riuscite a spostare: «come si possono affermare insieme, senza contraddizione, le tre seguenti proposizioni: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, tuttavia il male esiste?» [RICŒUR 1960, trad. it. pp. 7-8]. Preoccupate della non contraddizione e della totalizzazione sistematica, le teodicee si rivelano come una lotta disperata in favore di una coerenza alla lunga impossibile. Se è vero – come non può non essere dal punto di vista della rivelazione giudaico-cristiana – che Dio è il creatore di ogni cosa, compresa la libertà umana, è difficile recidere il suo rapporto con il male, e ancor piú difficile non farlo, tanto piú che, essendo per ebrei e cristiani il loro Dio l'unico e vero, non sono piú consentite vie di fuga consistenti, come nel caso di Epicuro, nell'eliminare ogni rapporto tra il divino e i mali di questo mondo o nell'addebitare il male a un dio minore o secondo dio, come avevano fatto i Greci e come generalmente fanno le religioni dualiste (cfr. *infra*). Assente, secondo il racconto biblico della Genesi, nel progetto di Dio e nel tempo iniziale da una creazione che, coerentemente con la bontà assoluta del creatore, non può che essere buona, il male si insinua nelle forme misteriose del serpente: esso c'è, anche se non dovrebbe esserci. Paradossalmente, ma non poi tanto, soltanto l'assoluta bontà di Dio permette al male di esistere: se Dio non fosse tale, il male non sarebbe male. Di qui il sorgere di un paradosso sul quale si sono affaticate schiere innumerevoli di pensatori e teologi ebrei e cristiani. Spostare l'"origine" del male dal piano metafisico a quello morale, facendolo coincidere con un peccato dei protoplasti come conseguenza del loro libero arbitrio o, prima ancora, con un peccato, che avrebbe avuto luogo in una sfera sovracosmica, di una o piú creature angeliche, non fa che acuire la contraddizione discendente dal fatto che Dio, in conseguenza della sua onniscienza, avrebbe masochisticamente accondisceso a una messa in discussione della sua onnipotenza, dimostrandosi nei fatti impotente.

Di fronte a queste e a consimili obiezioni, che seguono inevitabilmente nel momento in cui, all'interno della logica razionalistica tipica del ragionamento teologico occidentale, si contrappone un Dio assolutamente buono, onnisciente e onnipotente a un male radicale, è nota la risposta che ha finito per prevalere nella tradizione teologica cristiana, sia nella sua versione orientale (Origene), sia in quella occidentale (Agostino): il male non è altro che assenza di bene (*privatio boni*). E questo sia che, con Origene e la tradizione teologica ottimistica che a lui si richiama, si sia voluta sottolineare l'assoluta bontà di Dio svuotando il male di ogni realtà e consistenza, al punto da prevedere potenzialmente la salvezza di tutte le creature, sia che di contro, con il pessimismo di Agostino e della tradizione teologica che a lui si richiama, si sia insistito sulla corruzione congenita che deriva, per trasmissione, dal peccato originale dei protoplasti, fautrice di un male morale da cui soltanto la grazia insondabile di Dio libera i predestinati.

La crisi del Dio dei filosofi, del Dio-tappabuchi (*Bonhöffer*), acuita in modo irrimediabile dalla riflessione sulla Shoah, sembra aver congedato definitivamente l'idea di un male strumentale che esiste in vista del bene, di "fiori del male" che servono in fondo per far meglio risplendere la bontà di un Dio saggio alchimista, che trae il bene dal male. D'altro canto, le varie teologie postmoderne della "morte di Dio", se hanno il merito di avere "liquidato" queste concezioni, favorendo il passaggio dalla teodicea all'antropodicea, privando il male radicale del suo antagonista-protagonista assoluto, hanno finito per banalizzarlo. Quello con cui si ha oggi a che fare, in un mondo sempre piú secolarizzato, è un male banale, anonimo e burocratico, se si vuole debole, frutto di personalità grigie e insipide, ma non per questo, al pari dell'Eichmann acutamente studiato dalla Arendt, prive di pericoli.

4. Dinnanzi alle aporie della teodicea e in seguito alla critica radicale del Dio della metafisica non sono mancati, nel corso del Novecento teologico, i tentativi di ripensare su nuove basi il problema del rapporto tra Dio e il male radicale. Tra questi, spicca quello di Karl Barth nel III volume della sua *Dogmatica ecclesiale* [BARTH 1950]. Rifiutando ogni forma di conciliazione tipica della teodicea tradizionale e, dunque, sottraendosi alla totalizzazione sistematica che la caratterizzava, Barth parte dal presupposto che soltanto una teologia dialettica, "spezzata", che riconosce al male una realtà inconciliabile con la bontà di Dio e con la bontà della creazione, è in grado di fare i conti con il Niente (*das Nichtige*), da non considerare depotenziamento ontologico né strutturale imperfezione creaturale, ma come terza forma di realtà, accanto a Dio e al Creato, opposta a entrambi, come il nemico con cui non è possibile alcuna pacificazione, come il negativo che non rappresenta il complemento dell'opposto positivo, come il lato sinistro che non è bilanciato da nessun lato destro, come la contraddizione che non costituisce nulla di puramente interno al mondo e non è, perciò, di natura dialettica. Questo Niente, che si pone come la "frattura" (*Bruch*) intervenuta tra il Creatore e la creatura, non conciliabile – come voleva la teodicea classica – con la bontà di Dio, ha, per Barth, un'unica possibilità di sconfitta: l'evento di Cristo sulla croce. In tal modo, Dio, avendo giudicato il Niente attraverso la sua misericordia, manifestatasi e resasi efficace in Gesú Cristo, definisce su che cosa, dove e come, con quale ampiezza e in quale rapporto di subordinazione rispetto alla sua parola e opera, tale fattore possa ancora agire, fino all'universale manifestazione della sua confutazione ed eliminazione, già avvenute nella croce. La lotta con il Niente rientra dunque pienamente nella sfera dell'agire divino, in cui si pone e in cui si conclude, e alla sua distruzione il credente, come cobelligerante con Dio, può partecipare mediante la fede nella sconfitta che esso ha subito attraverso l'opera redentrice del Cristo.

C'è chi ha voluto vedere, in questo tentativo, un ritorno «alle speculazioni dei pensatori del Rinascimento, riprese – con quale potenza! – da Schelling sull'aspetto demonico della divinità» [RICŒUR 1960, trad. it. p. 46]. Di fatto, il Niente, in quanto "mano sinistra" di Dio, non acquista mai in Barth quella valenza ontologica – e mitologica! –, a sfondo dualistico, che esso ha in questa tradizione. La riprova è data da quei pensatori, come Luigi Pareyson, che, in una prospettiva continuamente oscillante tra riflessione filosofica e inserimento di essa in un quadro teologico – e mitologico! –, hanno cercato un'alternativa alla teodicea ricorrendo, sulle orme dell'ultimo Schelling, a una metanarrativa di tipo mitico, secondo la quale il male, da sempre iscritto nell'orizzonte della divinità, ne è uscito definitivamente sconfitto in seguito a una libera scelta di Dio che costituisce il modello e, nel contempo, la possibilità, concessa all'uomo, di ripetere con la sua libertà la scelta vincente di Dio [PAREYSON 1995].

5. Anche sul modo di pensare il rapporto tra Dio e il male, la Shoah ha inciso in modo radicale. Alcuni pensatori ebrei e cristiani hanno sottolineato il tema della kenosi divina «silenzio o mutismo di Dio, assenza, ritirata, esilio della Parola... Sono varie formule per lo sforzo d'inclusione del male in una prospettiva teologica senza pretendere di scioglierla» [TILLIETTE 2001, p. 32]. In ambito ebraico, per sfuggire ai rischi di una rinnovata teodicea, il ripensamento del rapporto tra Dio, il Dio biblico che agisce nella storia, e il male, un male radicale concretizzatosi nella Shoah, ha fatto ricorso all'idea, tipica di certa letteratura midrashica, della debolezza divina. È l'idea di un Dio in esilio al pari del suo popolo, debole e scacciato dalla sua terra, un'idea che doveva trovare nella teoria cabbalistica di Isaac Luria dello *Tzimtzum*, cioè del ritrarsi e contrarsi iniziale di Dio in se stesso per lasciare spazio alla creatura e alla sua libertà, un'originale reinterpretazione mistica [SCHOLEM 1961]. Su questo sfondo, Hans Jonas ha cercato di far convivere la bontà di Dio con il male radicale di Auschwitz, privando Dio della sua onnipotenza: «concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza» [JONAS 1987, trad. it. p. 36]. Anche il Dio ebraico, al pari del Dio di Barth che soffre attraverso la kenosi del Figlio sulla croce, diventa, in questo modo, un Dio sofferente. Il *pathos* divino si trasforma cosí nel ponte gettato tra Dio e l'uomo, che permette di riscattare il male morale: la sofferenza del debole si rivela la sofferenza di Dio, che diviene egli stesso partecipe della storia, intrisa di male e sofferenza, prodotta dall'azione umana.

Tra le immagini di Dio, successive alla "morte di Dio" proclamata da Nietzsche, che il Novecento ha tentato di ricostruire, possono essere ricordate, come esempio del mutamento anche nei confronti della concezione del male, quelle della teologia processuale e della teologia femminista. La prima, che si fonda sull'opera di Al-

fred North Whitehead e Charles Hartshorne ed è propagata dal Center for Process Study con sede a Claremont (California), è un esito del confronto, tipico del mondo nordamericano, tra teologia e pensiero scientifico. Rigettando anche in questo caso l'idea tradizionale dell'onnipotenza divina, la teologia processuale sostiene che «il potere di Dio è persuasivo, non di controllo» [GRIFFIN 1976, p. 276]. Il potenziale perché il male esploda nel mondo è iscritto nelle strutture metafisiche e cioè necessarie del mondo: secondo la concezione bipolare di Dio tipica di Whitehead (a cui Hartshorne ha cercato in seguito di dare una struttura piú teistica, per sfuggire alle accuse di panteismo), Dio "precede" nella sua intenzione eterna e "segue" nel potere della sua persuasione e nel carattere processuale di ogni essere genuino. Il male, di conseguenza, per un verso è iscritto nella logica di sviluppo del cosmo, per un altro, è frutto della libera azione dell'uomo. Come esito di questa concezione di un Dio che diviene insieme al mondo, di un Dio che ha perso la sua onnipotenza anche perché ha perso i tratti personali e volontaristici del Dio biblico, anche il male si stempera, perde la sua radicalità, diventa un elemento del piú generale "processo" evoluzionistico alla fine del quale l'universo troverà il suo compimento in Dio.

Dal canto suo, la teologia femminista rappresenta, nella sua unità di fondo e al di là delle pur notevoli differenze di accenti e di toni, un esempio emblematico dello spostarsi dell'attenzione teologica dal piano della metafisica a quello dell'antropologia. Secondo questa prospettiva, l'immagine maschile e patriarcale del Dio dei teologi e dei filosofi ha prodotto una collegata e conseguente immagine del peccato e del male. Di qui la necessità, per cogliere la complessità di un male "femminile", di decostruire l'immagine tradizionale di Dio, al fine di scoprire la realtà sociale di questo male: la condizione di oppressione e di subordinazione in cui la donna è stata relegata per secoli, condizione che avrebbe trovato nella concezione tradizionale "maschile" del Dio metafisico una fonte potente di legittimazione. In questo modo, la teologia femminista alimenta una tendenza di fondo di certa riflessione teologica di fine Novecento, dalla teologia della liberazione latinoamericana alla teologia della speranza di Metz e Moltmann, che ha sempre piú teso – per altro, riprendendo e approfondendo spunti dell'americanismo e del "vangelo sociale" di inizio secolo – a identificare il male con il male non tanto individuale, ma sociale, il cui "riscatto" non è piú affidato all'azione di Dio e al suo intervento nella storia (visto piuttosto in prospettiva messianica), ma alle potenzialità liberatrici dell'uomo.

6. Da quanto precede una conclusione s'impone: nonostante innumerevoli tentativi sia teologici sia filosofici, in un orizzonte monoteistico il problema del male radicale non si può dare se non mettendo in discussione la stessa onnipotenza divina. Di qui la soluzione prevalente, tipica anche dell'Islam sunnita, secondo cui o il male viene privato della sua radicalità o viene attribuito alla responsabilità dell'uomo. D'altro canto, se si eccettua il caso particolare del "monoteismo solare" di Ekhnaton, sul quale siamo troppo poco documentati, quella che appare dal punto di vista storico come la prima forma compiuta di monoteismo, cioè il monoteismo mazdaico, si configura in realtà come un monoteismo *sui generis*, caratterizzato com'è, fin dalle origini, da un dualismo radicale. Anche se non esiste un accordo tra gli specialisti sulla collocazione storica di Zoroastro (che oscilla tra x secolo e VI secolo a. C.), lo zoroastrismo costituisce in ogni caso la manifestazione piú antica di questa "catena" di religioni dualiste che dall'antichità precristiana si spinge fino alle eresie bassomedievali. Il messaggio di Zoroastro, lungi dall'essere, come potrebbe apparire a prima vista, una proclamazione di fede monoteista, in realtà va inteso come una protesta contro il monoteismo e la sua impossibilità di conciliare in modo convincente l'esistenza di un male radicale con l'onnipotenza e provvidenza divine. Infatti, esso si caratterizza, nella sua ispirazione di fondo, come radicalmente dualistico, dal momento che il potere divino di Ahura Mazda, il principio del bene, è limitato fin dalle origini dalla presenza del principio del male, Angra Mainyu, su di un piano che precede e trascende quello della vita materiale, che da tale presenza metacosmica e dalla lotta che l'ha improntata nel tempo iniziale è, a sua volta, pesantemente e drammaticamente condizionato. Trionfando sul male nel tempo delle origini, dopo uno scontro che conosce varie fasi, Ahura Mazda fornisce al credente il modello della lotta e della scelta che anch'egli dovrà compiere, facendo prevalere il bene sul male.

Il dualismo radicale di tipo zoroastriano, mentre depotenzia il Dio buono, lo libera da ogni responsabilità di fronte al problema dell'esistenza del male radicale. I vari mali che affliggono l'umanità, dalla sofferenza alla morte, sono il portato dell'azione di un'entità cieca e malvagia, il cui agire sfugge del tutto alla sfera d'azione del Dio buono. Il male, autonomizzato e "responsabiliz-

zato", diventa ora il deuteragonista di una guerra che apre scenari nuovi di storia salvifica, dominata dal contrasto inconciliabile tra i due principî contrapposti, oppositori simmetrici l'uno dell'altro, trascendenti il mondo e la creazione ma attivamente presenti in essa, l'uno vitale, incrementante e benefico, l'altro mortifero, distruttore e malefico. Anche se, alla fine di un ciclo che durerà dodicimila anni, il male è destinato a essere definitivamente sconfitto, la sua realtà incombe minacciosa lungo tutto il corso della storia umana, minaccia effettiva perché fondata sulla realtà ontologica della sua esistenza che si contrappone per natura alle opere del Dio buono. In questo modo, lo zoroastrismo ha fornito una risposta religiosa radicale al problema del male destinata a grande fortuna: quella offerta dai cosiddetti dualismi. Secondo tale prospettiva religiosa, la soluzione all'interrogativo *unde malum?* non va cercata né nella responsabilità umana né nel mistero dell'azione divina, ma nella constatazione che il male deve il suo fondamento ontologico al fatto di coincidere con la realtà, la volontà e l'azione di un secondo dio di natura malvagia.

I dualismi religiosi costituiscono un fenomeno di grande varietà e di notevole complessità. Essi sono, in realtà, già presenti a livello etnologico là dove, ad esempio, in collaborazione-opposizione con l'Essere supremo, compare, nell'opera di creazione, il *trickster*, il "briccone divino", il demiurgo imbroglione, una tipica figura impasto di volgarità, amoralità, ingordigia, ipersessualità che, con la sua azione, rappresenta, in numerose mitologie primitive, l'ineliminabile volto oscuro dei racconti di creazione. Collaboratore e antagonista del Creatore, egli è il responsabile dei tentativi falliti di riorganizzazione del mondo, in seguito ai quali una condizione di perfezione iniziale subisce una degradazione definitiva. Come si esprime Sunawawi, il creatore buono degli Ute, popolazione indiana nordamericana di lingua shoshoni, rivolgendosi al fratello Coyote, una tipica figura di *trickster*, il quale, mosso da insana curiosità, provoca il disordine che rovina la perfezione della sua opera: «Tu fai le cose sempre a rovescio, mentre io vorrei farle sempre per bene» [COULIANO 1987, p. 36]. Anche se, in questo caso, i mali che il *trickster*, con la sua azione amorale, introduce nella sfera della creazione sono mali relativi, in quanto, a loro modo, cooperano alla completezza della creazione stessa, talvolta trasformandosi in veri e propri beni culturali, da un punto di vista comparativo questa figura è stata a ragione vista come l'antesignano delle figure del secondo dio, principio del male, antagonista del dio buono, tipiche

dei dualismi storici religiosi [BIANCHI 1958; per i rapporti tra dualismo filosofico e dualismo religioso si veda PÉTREMENT 1947].

Questi ultimi costituiscono un fenomeno storico complesso e imponente che dal dualismo mazdaico, attraverso lo gnosticismo e il manicheismo, getta la sua ombra fino al catarismo medievale [per una panoramica recente cfr. STOYANOV 2000; *ibid*. la bibliografia]. Ciò che li accomuna è il fatto di rappresentare, in genere, una protesta radicale contro il monoteismo proprio sul terreno della teodicea. Alle sue risposte tradizionali, per lo piú tese a privare di consistenza il male o a ricondurlo nella sfera etica dell'agire umano, i dualismi oppongono, infatti, l'esistenza ontologica di un principio del male, antagonista di Dio. Nei miti dualisti, la coesistenza di questi due principî viene narrata ricorrendo a una duplice tipologia: per un verso, attribuendo l'origine del male all'esistenza *ab aeterno* di un principio ontologico, variamente denominato, coincidente con il male e che si contrappone in modo assoluto al principio del bene (dualismo radicale); per un altro, attribuendo l'origine del male a un processo devolutivo interno alla stessa divinità primordiale (cosiddetto dualismo mitigato).

A prescindere ora dalle concrete *filières* storiche, non sempre documentabili, che dal dualismo mazdaico arrivano al catarismo medievale, la prospettiva dualistica sta alla base, da un lato, di certi miti dello gnosticismo cristiano dei primi secoli dell'era volgare, in cui fin dall'origine con il Dio buono e luminoso coesiste una realtà malvagia e tenebrosa, variamente raffigurata, che tenterà di aggredire la luce impadronendosi di una sua parte e dando cosí origine a quella "mescolanza", caratteristica del "tempo di mezzo" in cui viviamo; dall'altro, del manicheismo. Quest'ultimo costituisce, grazie al genio del suo fondatore, Mani, la religione dualistica per antonomasia. Mani ha saputo fondere in modo creativo la struttura dei miti dualisti zoroastriani con una religione di salvezza tipicamente gnostica, innestandola su di una solida base comunitaria. Nella prospettiva del mito manicheo, il male, onnipresente fin dalle origini con il bene come nel mazdeismo, viene sconfitto, a differenza di quanto avviene in quest'ultimo, non da una scelta etica, ma da una conoscenza salvifica di tipo gnostico. Il dominio del male nel mondo, infatti, è tale che da questa prigione si può sfuggire soltanto grazie a un'illuminazione, che rivela a chi la riceve la sua origine celeste e luminosa e, dunque, il fatto che la sua "vera" natura non ha nulla a che fare con il principio negativo.

In questo, Mani non faceva che riprendere temi e motivi pro-

pri dello gnosticismo del II secolo. Con una differenza essenziale, però. I miti gnostici piú originali sono caratterizzati dalla presenza di un dualismo di tipo differente, devolutivo e non radicale, che iscrive nel cuore stesso della vita divina la genesi del male. Ciò che contraddistingue questi racconti è una concezione "patibile" di Dio; l'automanifestazione della divinità, infatti, viene concepita come l'esito di un dramma che si svolge al suo interno, in conseguenza di un *pathos* iscritto nel codice genetico della vita pleromatica. La mitologia gnostica presuppone l'esistenza di un principio assolutamente trascendente, il Dio sconosciuto, concepito come androgino, a esemplificare la totalità dell'Assoluto. Il motore immobile della generazione eterna dell'androgino archetipale è la sua dimensione femminile che, in questo modo, condensa nella sua attività gli elementi di negatività potenzialmente presenti nella divinità, manifestandoli e permettendone, per cosí dire, l'abreazione. Essi si condensano miticamente nell'ultimo degli eoni che costituiscono la ricchezza della vita del pleroma divino, Sophia. La sua "colpa", variamente presentata, si configura come la concretizzazione delle tendenze negative latenti nel pleroma, le quali, rapprese in una seconda Sophia, la Sophia Achamoth e le sue "passioni", verranno espulse dal pleroma, per andare a costituire sia il demiurgo sia la materia, fondamento di un cosmo inevitabilmente malvagio.

La risposta gnostica al problema del male, che ne riconduce le origini a una "dialettica" interna alla stessa vita divina, se, per un verso, si è conservata nelle tradizioni dell'esoterismo cristiano moderno, da Böhme a Schelling a Pareyson, per un altro, è presente anche nelle tradizioni cabbalistiche ebraiche e in particolare nella teoria luriana delle *qelipoth* o "gusci", cioè delle forze del male [SCHOLEM 1961]. Esse preesistevano alla "rottura dei vasi", che le fa manifestare nel mondo, dal momento che erano mescolate con le luci delle *sefiroth*. La necessità di purificare gli elementi delle *sefiroth* separandole dalle *qelipoth*, d'altro canto, risponde miticamente all'esigenza di dare reale forza e una separata identità al male che, per un verso, non ha, a differenza dei dualismi radicali, una realtà ontologica autonoma in grado di minacciare l'onnipotenza divina, per un altro, a differenza che nelle teodicee cristiane, non è *privatio boni*. Fedele, in fondo, al dettato biblico, che voleva Dio creatore sia del bene che del male, questa tradizione dualistica fa coesistere, dunque, con Dio il male come una sua ombra o meglio, come una possibilità iscritta nella natura stessa di Dio, che la sconfigge non depotenziandola ma espellendola. Concezione, in conclusione, drammatica, ma anche ottimistica: drammatica perché ora il male spinge le sue metastasi nell'abisso divino; ma anche ottimistica perché l'uomo, seguendo l'esempio del Dio cabbalistico, è invitato a riscoprire, attraverso la gnosi, la possibilità, propria della sua natura, di sconfiggerlo definitivamente.

Bibliografia.

BARTH, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. III, tomo 3, § 50, 1950 [trad. it. *Dio e il niente*, Morcelliana, Brescia 2000]; BIANCHI, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'erma di Bretschneider, Roma 1958; BONACINA, G., *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Le Lettere, Firenze 1996; COULIANO, I. P., *Les gnoses dualistes d'Occident: histoire et mythes*, 1987 [trad. it. *I miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano 1989]; DONIGER O'FLAHERTY, W., *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, 1976 [trad. it. *Le origini del male nella mitologia indu*, Adelphi, Milano 2002]; DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalitischer und philosophischer Sicht*, 3 voll., Schönonig, Paderborn 1977-78; FILORAMO, G., *La risposta dualistica al problema del male*, in P. LOMBARDI (a cura di), *Male, Bibbia e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 11-20; GRIFFIN, D. R., *God, Power, and Evil: A Process Theology*, Westminster Press, Philadelphia 1976; HÄRING, H. *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985; HICK, J., *Evil and the God of Love*, Macmillan, London-Melbourne 1966; JONAS, H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova 1989]; LANZI, S., *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Il Calamo, Roma 2000; PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995; PÉTREMENT, S., *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichèens*, Puf, Paris 1947; POSSENTI, V., *Dio e il male*, Sei, Torino 1995; RAVERI, M. (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Marsilio, Venezia 1997; RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, 1960 [trad. it. *Finitudine e colpa, 2. Simbolica del male*, il Mulino, Bologna 1970]; ID., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1996 [trad. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993]; SCHOLEM, G., *Gott und Böse in der Kabbala*, in «Eranos Jahrbuch», 1961, n. 30, pp. 29-67; STOYANOV, Y., *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, New Haven - London 2000; TILLIETTE, X., *Del male*, in ID. e G. RICONDA, *Del male e del bene*, Città nuova, Roma 2001, pp. 11-34.

Genocidio

di Pier Paolo Portinaro

1. La riflessione novecentesca sul male ha trovato il suo punto di cristallizzazione intorno alle pratiche genocidarie dei regimi totalitari. Fra le tante definizioni del Novecento che sono state proposte – secolo dell'«odio», della «paura», del «terrore», delle «idee assassine», degli «estremi» –, quella che lo qualifica come «secolo dei genocidi» è certo la piú impegnativa. Il termine stesso, costituito dalla parola greca *génos*, che sta per razza o etnia, e dal suffisso latino *caedium* da *caedes*, uccisione, massacro, è stato coniato negli anni del secondo conflitto mondiale da Raphael Lemkin, un giurista polacco emigrato negli Stati Uniti, per designare «la distruzione di un gruppo etnico» politicamente motivata e burocraticamente organizzata [HEINSOHN 1998, p. 236], ma è poi stato esteso a designare quelli che con meno fortunato neologismo sono stati definiti anche «democidi», massacri intenzionali di popolazioni civili pianificati da soggetti statali nell'ambito di guerre (esterne e interne) e violente trasformazioni rivoluzionarie [RUMMEL 1990]. Un concetto comunque piú determinato, semanticamente e storicamente, rispetto a «massacro» (che è un omicidio di massa o un assassinio collettivo), in quanto massacro – troviamo questa definizione già nell'omonima voce dell'*Encyclopédie* – è in generale «l'azione di uccidere senza pietà coloro su cui si ha un vantaggio che li riduce senza difesa». Un concetto altresí piú circoscritto rispetto a quello, pur esso di definizione novecentesca, di «crimine contro l'umanità», di cui costituisce una variante aggravata per il carattere totalizzante dell'intenzione criminale [TERNON 1995, trad. it. p. 40], benché comune a entrambi sia il fatto che si viene perseguitati per ciò che si è e non per ciò che si fa.

Oggetto di genocidio è, in senso lato, un gruppo etnico, sociale o religioso che pur essendo minoranza indifesa è percepito dai persecutori come una minaccia. Rispetto alle decimazioni e alle stragi compiute da eserciti in guerra, che soprattutto nel quadro di quel-

le che si dicono «guerre totali» colpiscono i civili nemici per indebolire la forza di resistenza dell'avversario, si tratta qui in particolare di atti di sterminio nei confronti di gruppi che vengono considerati nemici interni, dunque piú subdoli e insidiosi (e infatti la loro prima colpa è la *perfidia*). Le vittime del genocidio sono per i persecutori *nemici assoluti*, verso i quali non può valere né la bagatellizzazione delle inimicizie private né il riconoscimento che spetta ai nemici pubblici: li si considera semmai surrettiziamente criminali, il cui reato principale è minare l'integrità, la coesione e la solidarietà di un popolo. Genocidio per antonomasia è considerata la Shoah, per la quale è invalso anche il termine Olocausto (ma sulla problematicità di queste denominazioni cfr. SULLAM CALIMANI 2001), lo sterminio degli Ebrei europei a opera del regime totalitario nazista e dei suoi alleati nel corso della seconda guerra mondiale: e in esso è evidente la componente della surrettizia criminalizzazione, ereditata da una tradizione millenaria di antisemitismo.

Ma il genocidio non è una novità della storia piú recente; al contrario può essere considerato una costante in quel lugubre "mattatoio" che è la storia universale, dove a generarlo hanno spesso cooperato odi religiosi, guerre di conquista, colonizzazioni. Innumerevoli iscrizioni che attestano la grandezza di civiltà antiche testimoniano le gesta "genocidarie" dei primi grandi signori patrimoniali della storia, alle cui burocrazie militari sono imputabili stragi, devastazioni e deportazioni che hanno per oggetto popoli e gruppi etnici ostili o semplicemente invisi. Il racconto biblico è gremito di tali episodi, e la politica dell'Antico Testamento è intessuta di persecuzioni e di volontà di sterminio: contro gli Ebrei, ma anche – perché la gelosia divina, la *qinah Yahweh*, è furia vendicatrice – di questi contro i loro nemici e oppressori, come testimonia ad esempio il libro primo di Samuele nell'intimazione a Saul «va' a colpire Amalek e vota allo sterminio tutto quello che gli appartiene, senza nessuna pietà, mettendo a morte tutti, uomini e donne, ragazzi e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini» [1 *Samuele* 15, 3]; o come attesta il libro di Ester: dopo che l'editto di Serse fu convertito a favore degli Ebrei per intervento di Ester, questi si abbandonarono al massacro dei loro nemici [*Ester* 9, 5-6]. Guardando alle realtà del mondo antico piú prossime alla nostra civiltà, la politica imperialistica di Roma, obiettivo della denuncia di Agostino fin dal primo libro del *De civitate Dei*, è costellata di massacri e genocidi (bastino i nomi di Cartagine e Numanzia) – al punto che Simone Weil ha ritenuto legittimo trovarvi un antece-

dente della politica estera hitleriana e della violenza totalitaria [WEIL 1960, trad. it. pp. 218 sgg.]. E alle soglie dell'età moderna Machiavelli può ancora classificare le guerre della storia distinguendo le guerre politiche delle nazioni che lottano per l'imperio dalle guerre di occupazione e sterminio delle popolazioni barbariche [*Discorsi*, II, 8].

Nella conquista coloniale del Nuovo Mondo il genocidio ha avuto – lungo un arco temporale di parecchi secoli – un ruolo che non può essere ridimensionato e, non senza ragione, sia pure evocando una problematica comparazione, si è parlato di «Olocausto americano» [STANNARD 1992]: già Voltaire, alla voce *Religione* dei *Quesiti sull'Enciclopedia*, denunciava i «dodici milioni di Americani sterminati nella loro patria perché erano senza battesimo». Ma anche l'età postcoloniale non ha dismesso le pratiche genocidarie, vedendo le vittime di ieri rapidamente mettere in atto le arti di repressione e distruzione apprese dai loro persecutori. I genocidi in Bangladesh, Birmania, Ruanda, i democidi in Cambogia, Indonesia, Algeria, ma anche le piú controverse situazioni genocidarie in Sudan, Nigeria, Uganda, Etiopia sono alcuni esempi di questa disposizione a perpetuare un'eredità tragica. La fenomenologia di questa *volontà di uccidere per estinguere* è molto differenziata e va dalle persecuzioni (anche con i gas tossici) dei Kurdi alle epurazioni etniche nell'ex Iugoslavia, dalla guerra civile tra Hutu e Tutsi al terrorismo genocidario di Hamas o della Jihad islamica e include anche le pratiche indirette di estinzione, mediante le quali si distruggono le condizioni di vita di intere popolazioni, attuando *genocidi striscianti*, o etnocidi, come nello sterminio delle popolazioni indigene del Paraguay e del Brasile, che perdura tuttora attraverso il processo di deforestazione e appropriazione di terre tropicali.

2. Le persecuzioni religiose sono nella storia il grande laboratorio delle politiche genocidarie. Il fattore economico è sempre in gioco, ovunque i persecutori si mostrano avidi dei beni dei perseguitati. Ma l'intolleranza verso l'alterità culturale e l'identità religiosa è l'elemento che facilita l'ideologizzazione delle persecuzioni, la loro giustificazione, l'*escalation* dell'odio. I credenti di nuove religioni sono stati oggetto di persecuzioni, ma hanno poi finito per riprodurre al loro interno situazioni analoghe: nell'un caso come nell'altro si tratta di processi di lunga durata, che inaugurano veri e propri paradigmi genocidari. Le persecuzioni dei cristiani da parte dei Romani configurano un processo plurisecolare con picchi di inusitata ferocia, per poi trovare all'interno della cristianità un contrappasso nella persecuzione degli eretici, che in molti casi opera sulla base dell'assimilazione dell'eresia alla stregoneria pagana. La memoria delle persecuzioni propaga l'angoscia sociale e la indirizza verso obiettivi che ne tradiscono la funzione in termini di risentimento e vendetta dei perseguitati.

La cristianità è diventata cosí un vivaio di pratiche persecutorie e genocidarie. Quando al suo interno, in un clima di crescente insicurezza, si diffonde la stigmatizzazione dell'Altro, che porta all'individuazione di capri espiatori in gruppi sociali in posizione di marginalità, una cultura ossessionata dal diavolo trova nell'esternalizzazione del male, nella sua proiezione sull'Altro, la valvola di sfogo delle sue paure. Forme di discriminazione ed esclusione tradizionalmente praticate improvvisamente si aggravano: ebrei, folli e lebbrosi vivevano ai margini della società cristiana, ma la situazione muta quando tra il 1200 e il 1300 la marginalità viene trasformandosi in segregazione [GINZBURG 1989, p. 11]. Prende corpo in tale contesto la credenza in un complotto che accomuna, a danno della cristianità, musulmani, ebrei e lebbrosi («i lebbrosi, istigati dagli ebrei, a loro volta istigati dal re musulmano di Granada»), e che si manifesta nell'inquinamento delle acque con sostanze venefiche e nella diffusione di dottrine eretiche che minano la coesione del mondo cristiano. L'ipotesi cospiratoria diverrà da questo momento una costante nella concezione cristiana della storia e delle sue propaggini eretiche secolarizzate.

La fabbricazione di falsi, la loro propagazione strategicamente mirata, il ricorso alla tortura nei processi per strappare una versione dei fatti predeterminata, l'uso di interrogatori capziosi che incastrano l'accusato appaiono da questo momento ingredienti ricorrenti nella vicenda occidentale della demonizzazione dell'Altro. In un'atmosfera dominata da satanismo prende avvio la «grande caccia alle streghe» che per quattro secoli terrorizzerà l'Europa [COHN 1993]. Nell'immaginario sociale di una comunità che si sente assediata dalle forze del male gli ebrei diventano alleati o strumenti del diavolo, istigatori di atti di stregoneria, manipolatori dell'odio popolare in senso autodistruttivo: gli ebrei sono i sobillatori e i profittatori dei conflitti che lacerano la cristianità. Complicate saranno le vie attraverso le quali in questo contesto verrà definendosi il paradigma del capro espiatorio. Se «il capro espiatorio è l'innocente che attira su di sé l'odio universale»

[GIRARD 1985, trad. it p. 17], l'antisemitismo si nutre anche della convinzione che gli ebrei tramano per far pagare ad altri il fio delle loro colpe. Ma prima di far convergere su di loro la responsabilità di tutti i mali sociali, l'ossessione satanista si eserciterà in una molteplicità di direzioni e si smarrirà nei piú incredibili intrecci.

Lo sbocco dell'antisemitismo è il genocidio. In esso la logica sacrificale del capro espiatorio, che è alimentata dalle credenze e dalle paure dei soggetti sociali, e quella criminalizzante del nemico assoluto, che fa capo al potere politico, si fondono in un'unità operativa. La vittima non è solo nemico bensí capro espiatorio e questo contribuisce a conferire un'aura di sacralità al genocidio, a farne un lugubre rito pagano. Ma il rito è inscritto in una sorta di religione politica, che presenta intanto due elementi di specificità rispetto ad altre pratiche persecutorie della storia umana. In primo luogo, presuppone una visione della storia caratterizzata da un violento darwinismo sociale, per cui il capro espiatorio non è un individuo o un gruppo ristretto a cui possono essere imputate specifiche pratiche ma un intero popolo. Nel quadro della moderna società di massa ha dunque luogo una collettivizzazione del capro espiatorio che presenta caratteri peculiari. Inoltre, se il meccanismo del capro espiatorio è «l'espulsione della violenza mediante la violenza», nel genocidio opera un elemento di gratuità supplementare: le vittime non minacciavano la coesione sociale con la violenza.

Al contempo, questa componente religiosa viene radicalmente secolarizzata. Entro il contesto della modernità, il genocidio (o il democidio) presuppone l'operare di tre fattori di secolarizzazione, un'ideologia della storia come prodotto della volontà umana, un sistema amministrativo in grado di realizzare un governo razionale della vita sociale e un'intenzionalità politica di pianificazione dello sterminio. L'ideologia propaganda la fede nell'illimitata manipolabilità biopolitica delle masse in vista della realizzazione di un qualche ideale eudemonistico. Il sistema amministrativo traduce in disposizioni esecutive il progetto di governo biopolitico, operando attraverso l'istituzionalizzazione, la selezione e il rafforzamento delle moderne pratiche disciplinari (di tipo medico, eugenetico, economico, militare). Solo quando il potere politico come potere sovrano è coinvolto come organizzatore e pianificatore si arriva però in senso proprio all'attuazione del crimine di genocidio.

3. Se l'ideologia della differenza assoluta tra il Sé (posto come bene) e l'Altro (posto come male) porta necessariamente alla legittimazione di un'aggressività distruttiva, le forme di discriminazione si collocano su una scala che va dall'espropriazione e dalla messa al bando attraverso la deportazione e la segregazione fino allo sterminio. Saturazione e dispersione sono le dinamiche sociali a partire dalle quali si spiegano tutte le strategie di estremizzazione della differenza. I mali della società vengono ricondotti all'eccessiva densità demografica – che spesso è un problema reale – e dall'emigrazione coatta, dalle deportazioni ci si attende uno sgravio. Con l'espulsione si varca la soglia oltre la quale la persecuzione si può convertire in genocidio. Ma il passo estremo non è ancora compiuto. Altri si devono far carico dell'esistenza di soggetti indesiderati, ad altri si delega semmai la responsabilità di una liquidazione cruenta.

Insieme all'espulsione anche la segregazione del diverso risponde all'esigenza di preservazione dalla contaminazione, al bisogno di immunizzazione sociale. Deportazione e segregazione costituiscono le tappe principali del processo che conduce allo sterminio. In entrambi i casi il Nemico Assoluto, l'Altro Perverso, il Male come Soggetto deve scomparire alla vista, essere bandito non solo dall'arena pubblica ma dallo spazio sociale. In un mondo sociale ormai saturo, compromesso in partenza risulta tuttavia il successo di una strategia volta alla cancellazione incruenta dell'Altro. In un'età postcolombiana, in cui la spartizione del globo tra sovrani-padroni del territorio è compiuta e non piú modificabile se non facendo ricorso allo strumento della guerra, la deportazione di grandi masse può avvenire soltanto verso le periferie di un impero, mentre è inattuabile entro gli angusti confini di uno Stato-nazione. La segregazione, d'altra parte, non appare una soluzione duratura per società ad alta densità demografica e alto grado di saturazione, rappresentando piuttosto una concentrazione simbolicamente minacciosa di ciò che si vorrebbe espellere e rimuovere. L'inevitabile fallimento di queste strategie di rimozione del problema non fa che spingere verso l'unica sua reale soluzione, verso la «soluzione finale».

La storia conosce naturalmente logiche diverse di segregazione e non tutte conducono al genocidio. Un passaggio qualitativo è costituito dalla trasformazione del campo di detenzione per nemici esterni (siano essi civili o militari) in campo di reclusione per

nemici interni – ad esempio la creazione dei campi di Murom e Arzanas per ordine di Trockij nel 1918 [KOTEK e RIGOULOT 2001, trad. it. p. 17]. Nell'archeologia dello sterminio la vicenda del ghetto è sotto questo profilo di un'evidenza esemplare. Da luogo di segregazione a fini di immunizzazione sociale il ghetto si trasforma, in analogia ai campi d'internamento di prigionieri di guerra, in campo di concentramento civile. Durante il nazionalsocialismo, nel giro di pochi anni, esso muta natura, diventando un semplice campo di raccolta per facilitare la «soluzione finale», dunque l'anticamera dello sterminio [CORNI 2001]. Ma rispetto al ghetto, il campo di concentramento è un'ulteriore approssimazione allo sterminio, perché in esso le élite criminali hanno successo nell'imporre una condizione di eteronomia assoluta.

Piú in generale poi, come si è detto, perché maturino le condizioni per il genocidio è necessaria, oltre all'esistenza di un'economia fondata sullo sfruttamento intensivo del lavoro, ai limiti dello schiavismo, la presenza di un apparato amministrativo che lo metta in atto e la consacrazione del razzismo come sistema ideologico. L'ideologia è senza dubbio un fattore decisivo, che iscrive il genocidio nel contesto della modernizzazione. Ma il nesso tra genocidio e ideologia razziale non è univoco. Opportunamente si distingue tra *razzismo di dominio* e *razzismo di sterminio*. Nel primo caso la valorizzazione della differenza si produce per *eterorazzizzazione*, cioè affermando una diseguaglianza razziale basata sull'inferiorità dell'Altro, il che legittima l'oppressione e lo sfruttamento, nel secondo caso essa si produce per *autorazzizzazione*, vale a dire affermando primariamente la propria identità e la propria superiorità, il che legittima l'*esclusione* dell'Altro fino all'estremo dello sterminio [TAGUIEFF 1987, trad. it. p. 200]. Il noi diventa in questo caso rappresentativo di un'umanità superiore, che non può vedere la luce senza la distruzione del gruppo che rappresenta invece l'umanità inferiore e che con la sua semplice esistenza fa ostacolo alla realizzazione di una società migliore. Nello spazio assiologico dell'eterorazzizzazione la colpa suprema è la rivolta degli inferiori contro i signori, nello spazio dell'autorazzizzazione la colpa suprema è costituita invece dall'ibridazione, dalla mescolanza del puro con l'impuro.

4. È invalso in riferimento al genocidio piú rappresentativo dell'universo totalitario parlare di Olocausto. Ma il termine ebraico significa "sacrificio totale per mezzo del fuoco" e indica il martirio rituale a cui gli ebrei si sottoponevano rifiutando di abiurare la loro fede: per questa componente di volontarietà religiosa esso non appare appropriato a cogliere la natura degli eventi [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 92]. Nel genocidio perpetrato dai nazisti prevale invece la passività di vittime ignare del loro destino, la legittimazione ideologica e (pseudo)scientifica dello sterminio e l'impersonalità di un massacro attuato con efficienza burocratica.

Rispetto a casi di genocidio che lo hanno anticipato, quello nazista si differenzia per il contesto totalitario entro cui ha avuto luogo. Se lo si confronta con quello armeno, che a ragione è stato definito «il prototipo dei genocidi del XX secolo», riscontriamo caratteri comuni nella presenza di uno Stato controllato da un partito unico che «pianifica ed esegue col favore di una guerra mondiale, con i mezzi amministrativi e tecnologici di cui dispone», la distruzione di una minoranza indifesa ma percepita come minaccia all'integrità nazionale e razziale [TERNON 1995, trad. it. pp. 185-86]. Anche nel caso armeno è evidente che quello che viene definito un semplice «trasferimento di popolazione» risponde all'obiettivo di un'«espulsione definitiva» e di un «annientamento totale» [FLORES 2001, p. 385]. Ma sussistono anche differenze che riguardano il movente, la premeditazione, lo scopo e la modalità dell'esecuzione, che soprattutto nella prima fase di attuazione del piano fa la maggior parte delle sue vittime assassinandole sul posto o lasciandole perire nel corso delle deportazioni e nei campi di concentramento.

Il grado di intenzionalità e di pianificazione, l'efficienza organizzativa e la natura della legittimazione ideologica variano di caso in caso e variano in particolare tra Lager e Gulag, campo di sterminio nazista e campo di lavoro sovietico. Anche rispetto alla funzione del Gulag, che pure è un elemento di un sistema totalitario comparabile a quello nazista, sussistono differenze, perché nel primo ha un ruolo maggiore lo sfruttamento del lavoro schiavistico e il trasferimento coatto di popolazioni in condizioni disumane, un ruolo minore ha invece l'organizzazione pianificata dello sterminio. Qui occorre tuttavia sottolineare che non si tratta soltanto di differenze nel grado di razionalizzazione dello sterminio. La realtà sovietica è piú complessa e quindi meno univocamente definibile. Sul piano delle modalità, infatti, pratiche persecutorie tradizionali si intrecciano in essa a politiche genocidarie di tipo nuovo; sul piano degli obiettivi, il genocidio (delle minoranze e in particolare della popolazione ucraina) si interseca con il democidio (lo sterminio di classe), anche quando l'ideologia ufficiale serve a ma-

scherare il primo con il secondo e a dissimulare entrambi nella forma di grandi processi pubblici contro presunti autori di complotti, sabotaggi e tradimenti. Se nel caso della Germania abbiamo un potere criminale che è sostanzialmente coeso nella volontà di realizzare il suo disegno criminale, in Unione Sovietica genocidio e democidio diventano i mezzi e insieme la posta in gioco di una lotta interna all'élite del potere, per certi versi la modalità con cui si istituzionalizza una guerra civile. Comune è in ogni caso la logica genocidaria: perché, se nessun regime totalitario può fare a meno del terrore, nessuna forma di terrore può essere efficace senza campi di concentramento e sterminio. Il campo diventa cosí l'epifania del totalitarismo, il luogo «del morire totale e del vivere totale» [ESCOBAR 2001, p. 93]. Vi si realizza la fusione di *homo faber* e *homo necans*, logica totalizzante dell'asservimento alla produzione e logica totalizzante della distruzione; esso è insieme fabbrica dello sterminio e trincea della disumanizzazione.

Il genocidio è l'atto di un potere assoluto, organizzato gerarchicamente e delegato alla sua base, libero da qualsiasi obbligo di giustificazione del suo operato e non vincolato economicamente a una gestione razionale della risorsa lavoro, un potere illimitato di classificazione e di disposizione degli individui, che sopprime le identità e annulla le resistenze, si avvale della forza bruta e cancella la linea di demarcazione tra vita e morte, perseguendo il fine esclusivo del suo autoaccrescimento e generando come contropartita l'impotenza assoluta delle vittime. Esso esercita, mediante una speciale élite addestrata a commettere delitti, una violenza gratuita, che non ha bisogno della colpa e della punizione per scatenarsi sugli inermi; concentrando gli individui in regime di prigionia, escludendoli dal mondo esterno, isolandoli nella loro totale impotenza, li espropria dallo spazio di vita e interazione che costituisce la realtà sociale, imprigionandoli in un eterno presente, in cui si oscilla tra ripetizione ciclica e «totale manipolabilità delle durate», rompe «il nesso interiore fra ricordo, aspettativa e speranza» [SOFSKY 1993, trad. it. p. 109 sgg.].

Per la sua logica antieconomica solo in parte il campo costituisce una variante moderna dello schiavismo: in realtà, nel campo non ha modo di stabilizzarsi quella dipendenza personale tipica della schiavitú, il detenuto è una componente di un'organizzazione totalmente e anonimamente sottoposto all'arbitrio collettivo dei capi. Il fine dell'organizzazione del lavoro non è la produttività ma la vessazione e l'estenuazione fisica dei prigionieri, e il terrore non costituisce una condizione marginale della situazione lavorativa bensí il suo centro propulsore. «L'economia del lager non si fondava sul risparmio dei costi, ma sullo spreco illimitato del lavoro umano: in essa la dissipazione piú sfrenata coesisteva con la miseria piú smisurata. Lo scopo del lavoro non era il profitto, l'utile, la vita, ma la pura perdita, la sovranità della morte che si lascia alle spalle ogni considerazione legata allo scopo» [*ibid.*, p. 249].

Genealogicamente il campo è dunque la sintesi perversa di tre forme estreme di controllo e disciplinamento: il lavoro forzato, il luogo di prigionia e la pratica della tortura. Il lavorare a vuoto porta all'estremo quella che Foucault ha chiamato la «vanità del lavoro penale» [2001, p. 137]. Qui infatti il lavoro trova la sua destinazione non nella produzione di beni e servizi per la società ma nella produzione della morte. Con l'installazione delle camere a gas fisse lo sterminio di massa assume caratteristiche industriali, come in una catena di montaggio. Ma il campo conserva altresí un'indubbia matrice militare: alla radice delle pratiche di crudeltà che lo connotano troviamo, estremizzate, le angherie inflitte nei cortili delle caserme [SOFSKY 1993, trad. it. pp. 329-30]. Al suo interno gli spazi riservati alla tortura sono poi un laboratorio in cui si dispiega l'ingegnosità della crudeltà umana e si esercita una violenza fredda, compiuta al di fuori di stati di estasi o di panico da una speciale élite addestrata a commettere delitti. Per i membri della Gestapo il campo è un luogo di addestramento e un laboratorio sperimentale di crudeltà e sadismo [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 57].

Le segrete della tortura e i campi di concentramento sono una componente ineliminabile di tutti i regimi criminali del mondo contemporaneo. Ma nel caso del totalitarismo tali istituzioni della sofferenza collettiva hanno raggiunto dimensioni quantitative, livelli di «produttività» e sistematicità di intervento tali da conferire a esse il ruolo di simboli dell'intero modello di società fondato sulla sacralizzazione della violenza e sull'assolutizzazione del potere politico. Qui il genocidio si colloca al punto d'incontro di una duplice trasgressione che evidenzia la realtà del male: l'abbattimento, in nome del potere e della lotta per la sopravvivenza, di ogni barriera morale, all'insegna del "tutto è permesso"; e l'eliminazione di ogni limite alla manipolabilità del mondo, all'insegna del "tutto è possibile". Ma la trasgressione è autorizzata e lo specifico del totalitarismo sta in questa sintesi di trasgressione assoluta e obbedienza assoluta rispetto a due ordinamenti normativi ormai entrati in rotta di collisione.

5. Ma gli stermini perpetrati nei campi dei regimi totalitari tra le due guerre mondiali non hanno posto fine alla storia dei genocidi. Nonostante la normativa internazionale volta a contrastare i crimini contro l'umanità sia stata perfezionata a piú riprese nel corso degli ultimi decenni, la sua efficacia resta limitata, laddove il «mal volere» si coniuga alla «possa»: «atti commessi con l'intento di distruggere, nella sua interezza o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso», come definisce il genocidio la Convenzione del 1948, hanno continuato a costellare la politica internazionale. In effetti, la capacità di prevenzione e di sanzione della Convenzione si è rivelata fortemente carente, per un verso a causa della sua pretesa di individuare il dolo ovvero un'intenzionalità genocidaria negli atti di sterminio (intenzionalità che naturalmente viene negata dagli Stati in questione), per l'altro in conseguenza della labilità – alle soglie dell'inconsistenza – dei meccanismi di garanzia (a cominciare dall'inesistenza di una corte penale internazionale); e gli sviluppi successivi sul piano del diritto non hanno fatto che accentuare la divaricazione tra dimensione normativa e dimensione fattuale, nel senso che genocidi hanno continuato ad accadere e a restare impuniti [CASSESE 1988, p. 117-18].

Al male estremo l'umanità sembra incapace di porre argine. Dopo Auschwitz la coscienza morale dell'Occidente si è impegnata nell'elaborazione di un'escatologia del "mai piú". Nondimeno, come è stato osservato, quell'impegno «è ormai diventato un urlo soffocato dai recenti eventi dei Balcani e del Ruanda» [ZAMPERINI 2001, p. 3]. Ci troviamo a fare i conti con un inquietante paradosso: «dal 1945, l'insegnamento della *shoah* e dei crimini nazisti non è mai stato fatto tanto bene quanto oggi. E mai, come oggi, la banalizzazione della xenofobia, del razzismo e dell'antisemitismo ha fatto tanti progressi» [BENSOUSSAN 1998, trad. it. p. XI]. I crimini genocidari nell'ex Iugoslavia, i massacri del Ruanda e Burundi, le stragi in Algeria, gli attentati terroristici alle Twin Towers sono soltanto le ultime stazioni di una storia criminale del genere umano che non vi è ragione plausibile di ritenere che abbia raggiunto il culmine della sua parabola. Piú problematico appare semmai oggi, in una molteplicità di casi, individuare il genocidio distinguendolo da ciò che tale non può essere definito: non sempre infatti la vittima è innocente, talora politiche genocidarie sono imputabili a entrambe le fazioni di una guerra civile.

«Il regime totalitario – ha scritto Hannah Arendt [1963, trad. it. p. 431] – è infatti possibile soltanto dove c'è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici». Ora queste condizioni favorevoli al propagarsi di epidemie totalitarie sono, agli inizi del XXI secolo, ancor piú propizie che nel secolo passato e tutto lascia ritenere che nuove generazioni di macellai della storia attendano nell'ombra la loro ora per fare scempio di tanti uomini superflui. Certo, all'indomani della seconda guerra mondiale la logica concentrazionaria è apparsa in declino (ma non in Asia, dove campi hanno continuato a funzionare in Cambogia, Cina, Birmania, Corea) e la violenza paratotalitaria ha preferito raccogliersi piú discretamente in stanze riservate agli interrogatori e alle torture (dall'Argentina e dal Cile alla Cecenia), ma è il proliferare dei profughi nei continenti africano e asiatico e la loro raccolta in campi che sta ricreando le condizioni per l'esplodere di situazioni genocidarie anche nel nuovo secolo. Del resto, se un carattere della barbarie moderna è la sua impersonalità, il non coinvolgimento emotivo, la distanza tra l'esecutore e la vittima, rientra in questa fenomenologia anche l'acquiescenza nei confronti della morte per fame.

L'*epos* dell'Odissea si avvia a conclusione con la descrizione del massacro che il protagonista compie dei servitori e delle ancelle infedeli: come uccelli presi al laccio queste ultime, impiccate, vengono descritte nello spasimo finale («coi piedi scalciavano; per poco, però, non a lungo»: *Odissea*, XXI, v. 473), che le ricaccia in quell'Ade da cui l'eroe, a prezzo di tante peripezie, è finora scampato. Ma questa crudeltà dovrebbe essere l'ultima; poco dopo Atena avrebbe intimato a Ulisse di porre fine al massacro della resa dei conti. «Davanti all'intreccio di preistoria, barbarie e civiltà Omero ha un gesto di conforto nel ricordo che ciò "era una volta"» [HORKHEIMER e ADORNO 1947, trad. it. p. 86]. La realtà sempre in atto della violenza genocidaria ci impedisce oggi le stesse parole di autoconsolazione.

Bibliografia.

AA. VV., *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, Mondadori, Milano 1998; AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; AMÉRY, J., *Jenseits von Schuld und Sühne*, 1966 [trad. it. *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità,

Torino 1999]; ID., *Eichmann in Jerusalem*, 1963 [trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1990]; BAUMAN, Z., *Modernity and the Holocaust*, 1989 [trad. it. *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1999; BENSOUSSAN, G., *Auschwitz en héritage?*, 1998 [trad. it. *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002]; BETTELHEIM, B., *Surviving and Other Essays*, 1979 [trad. it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981]; BROSSAT, A., *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, Albin Michel, Paris 1996; BROWNING, C. R., *The path to Genocide*, 1992 [trad. it. *Verso il genocidio*, il Saggiatore, Milano 1998]; CASSESE, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1988; COHN, N., *Europe's Inner Demons*, 1993 [trad. it. *I demoni dentro: le origini del Sabba e la grande caccia alle streghe*, Unicopli, Milano 1994]; CONQUEST, R., *The Great Terror*, 1968 [trad. it. *Il grande terrore. Gli anni in cui lo stalinismo sterminò milioni di persone*, Rizzoli, Milano 1999]; ID., *Reflections on a Ravaged Century*, 1999 [trad. it. *Il secolo delle idee assassine*, Mondadori, Milano 2001]; CORNI, G., *I ghetti di Hitler. Voci da una società sotto assedio 1939-1944*, il Mulino, Bologna 2001; ESCOBAR, R., *Il silenzio dei persecutori ovvero il coraggio di Shahrazàd*, il Mulino, Bologna 2001; FLORES, M. (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Mondadori, Milano 2001; FOUCAULT, M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001; GILBERT, M., *The Holocaust. A History of the Jews of Europe during the Second World War*, New York 1995; GINZBURG, C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989; GIRARD, R., *La route antique des hommes pervers*, 1985 [trad. it. *L'antica via degli empi*, Adelphi, Milano 1994]; GOUREVITCH, P., *We Wish to Inform You that Tomorrow we will Be Killed with our Families*, 1998 [trad. it. *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie. Storie dal Ruanda*, Einaudi, Torino 2000]; GOZZINI, G., *La strada per Auschwitz. Documenti e interpretazioni sullo sterminio nazista*, Mondadori, Milano 1996; GROSSMAN, W. e EHRENBURG, I. (a cura di), *Das Schwarzbuch. Der Genozid an den sowjetischen Juden*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994; HEINSOHN, G., *Lexikon der Völkermorde*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1998; HERLING, G., *A World apart*, 1951 [trad. it. *Un mondo a parte*, Feltrinelli, Milano 1994]; HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, 1947 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997]; KAMINSKI, A. J., *Konzentrationslager 1896 bis heute*, 1982 [trad. it. *I campi di concentramento dal 1896 a oggi: storia, funzioni, tipologia*, Torino 1997]; KOTEK, J. e RIGOULOT, P., *Das Jahrhundert der Lager*, 2001 [trad. it. *Il secolo dei campi. Detenzione, concentramento e sterminio: 1900-2000*, Mondadori, Milano 2001]; KUSHNER, T. e KNOX, K., *Refugees in an Age of Genocide*, Cass, London 1999; LEVI, P., *Opere*, Einaudi, Torino 1987-90; MEYER, A., *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000; MOSSE, G. L., *De la Grande guerre au totalitarisme: la brutalisation des sociétés européennes*, Paris 1999; POLIAKOV, L., *Histoire de l'antisemitisme*, 1946-57 [trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974-90]; REVELLI, M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001; RUMMEL, R. J., *Lethal Politics. Soviet Genocide and Mass Murder since 1971*, Transaction, New Brunswick 1990; SALAMOV, V., *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999; SOFSKY, W., *Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager*, 1993 [trad. it. *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari 1995]; SOLŽENICYN, A., *Arcipelago Gulag* (1973-1975), Mondadori, Milano 1995; STANNARD, D., *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, 1992 [trad. it. *Olocausto

americano. La conquista del Nuovo Mondo, Bollati Boringhieri, Torino 2001]; SULLAM CALIMANI, A.-V., *I nomi dello sterminio*, Einaudi, Torino 2001; TAGUIEFF, P. A., *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, 1987 [trad. it. *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994; TERNON, Y., *L'Etat criminel: les génocides au XX^e siècle*, 1995 [trad. it. *Lo Stato criminale*, Corbaccio, Milano 1997]; TODOROV, T., *Face à l'extrême*, 1991 [trad. it. *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano 1992]; ID., *Memoire du mal, tentation du bien*, 2000 [trad. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2000]; TRAVERSO, E., *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna 2002; WEIL, S., *Sulla Germania totalitaria* (1960), Adelphi, Milano 1990; WIEVIORKA, M., *L'espace du racisme*, 1991 [trad. it. *Lo spazio del razzismo*, il Saggiatore, Milano 1993]; ZAMPERINI, A., *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà. Lo spettatore di fronte alle atrocità collettive*, Einaudi, Torino 2001.

Ingiustizia

di Pier Paolo Portinaro

1. Da sempre il male è stato concepito non solo come sofferenza, limite, privazione intrinseca alla natura umana ma come male sociale, conseguenza delle azioni e delle omissioni umane, prodotto del corso storico come processo di accumulazione di torti e colpe. In analogia alle dottrine classiche del peccato, anche il male sociale è stato pensato in termini di *privatio boni*, dove il bene era l'ordine, la concordia, la giustizia come attribuzione a ciascun elemento della società della sua funzione e della sua ricompensa. Ed è stato pensato come prodotto di forze sociali (gruppi etnici, classi, sette, congiure) portatrici di una negatività "radicale", che andava "sradicata" contrastandole. La visione manichea di un mondo in cui sono perennemente in lotta un principio del bene e un principio del male ha plasmato anche le concezioni della storia come teatro in cui si muovono persecutori e vittime, sfruttatori e sfruttati, esecutori di disegni criminali e popolazioni innocenti.

Controversa è però nella storia l'idea d'ingiustizia al pari di quella di giustizia. Alle origini del pensiero occidentale, in una situazione in cui forza, frode e prevaricazione appaiono la norma, si teorizza che giusto è ciò che conviene al piú forte (questa la tesi del sofista Trasimaco) ma anche che giusto è ciò che è nell'interesse di tutti e corrisponde al bene comune (cosí argomenta il Socrate platonico). Nella prima prospettiva la misura del giusto e dell'ingiusto è il potere e solo il detentore del potere è felice. In base alla seconda il criterio del giusto e dell'ingiusto è nella ragione e la felicità viene a dipendere dalla realizzazione di una condotta razionale – individuale e collettiva. Per Trasimaco la felicità non può andare disgiunta dal potere di allontanare da sé i mali infliggendo ad altri sofferenze. Solo un rudimentale calcolo utilitaristico sulle maggiori probabilità di patire sofferenze piuttosto che infliggerle può invece aver indotto l'umanità, secondo il racconto platonico di Glaucone [*Repubblica*, 358e-359b], ad accordarsi per

limitare la propria volontà di sopraffazione e il proprio sadismo sottoponendosi alle leggi e alle istituzioni. «La naturale propensione degli uomini consiste nello *adikein*, nel farsi reciprocamente torto in una dinamica universale di aggressività e sopraffazione». Ma gli uomini riconoscono che subire torti e prevaricazioni è piú dannoso di quanto sia vantaggioso commetterne e che «nessuno è abbastanza forte da non dover temere questo bilancio svantaggioso» [VEGETTI 1998, pp. 159-60].

Nella tradizione dell'Occidente si affermano, convivono e confliggono due modelli esplicativi dell'ingiustizia, quello che la riconduce alla colpa intesa come violazione di norme morali e giuridiche, e quello che ne individua la radice nell'errore o comunque in un difetto di conoscenza. Nella prima accezione l'ingiustizia è legata alla volontà di trasgressione di un ordine, qualificato moralmente e consolidato dalla consuetudine, da parte di chiunque si trovi a detenere poteri o vantaggi posizionali. Cosí concepita, l'ingiustizia viene a inscriversi in un ordine naturale caratterizzato da una dinamica conflittuale di cui sono inevitabili componenti violenze e prevaricazioni. Ma l'ingiustizia storicamente non è stata ricondotta solo alla colpa e alla volontà malvagia ma anche all'ignoranza e all'errore. Per Platone «la giustizia è virtú e sapienza, l'ingiustizia male e ignoranza» [*Repubblica*, 350c]. Affermare, nella prospettiva dell'intellettualismo etico, che l'ingiustizia è ignoranza equivale a sottrarla all'ordine necessario della natura per situarla nella dimensione storica e per renderne ipotizzabile e plausibile il superamento attraverso interventi guidati e pianificati dalla ragione.

La storia dell'umanità è ricca di promesse, visioni, ideologie della giustizia, ma non conosce esempi di società giusta. Nei suoi discorsi normativi la filosofia ha combattuto da sempre lo spettro incombente di una società dei malvagi, dovendo riconoscere però che società in cui prevale un agire immorale sono società instabili ma possibili, mentre società di attori puramente morali sono soltanto immaginarie. Platone, per bocca di Socrate, argomenta che «coloro che sono malvagi del tutto e completamente ingiusti sono anche completamente incapaci di agire», perché «l'ingiustizia provoca tra loro agitazioni e odî e lotte», ma riconosce che coloro che sono «ingiusti a metà», vale a dire commettono azioni ingiuste nei confronti di terzi ma non si fanno ingiustizia tra loro, hanno successo nel loro agire [*Repubblica*, 351c-352c]. I malvagi, conferma Aristotele, non possono restare in concordia e amicizia se non per poco [*Etica Nicomachea*, 1167b], perché l'ingiustizia genera conflitto. Ma il

conflitto a sua volta produce legami, talora solidarietà criminali. E Agostino individua, qualora si faccia astrazione dalla giustizia, un'affinità strutturale tra il regno e la banda criminale, nella misura in cui anche questa per funzionare richiede che vi sia un capo, una regola per la spartizione del bottino [*De civitate Dei*, IV, 4].

La modernità, con la sua utopia di una ridefinizione artificialistica dei termini della convivenza sociale, ha elaborato modelli ambiziosi di neutralizzazione delle ingiustizie sociali e ha coltivato la convinzione (l'illusione?) che non esistesse al mondo società afflitta da penuria e da ingiustizia a un punto tale da «non poter diventare una società bene ordinata» [RAWLS 1971, trad. it. p. 145]. Ed è incontestabile che la società moderna abbia messo in atto dispositivi istituzionali per l'affermazione dei diritti che si sono tradotti in superiori standard di giustizia distributiva e retributiva. Questa evoluzione non offre però garanzie d'irreversibilità e soprattutto pare ancora lontana dal traguardo della sua universalizzazione, come si è indotti a ritenere qualora se ne commisurino i risultati su scala planetaria e si consideri che, anche a livello nazionale, alla domanda di una "società giusta" sembra far passo oggi quella meno esigente di una "società decente".

Secondo una recente teorizzazione, una società decente è una società le cui istituzioni non umiliano il cittadino. Su questo fronte, anche se lo Stato di diritto ha avuto successo nel rimuovere le cause di molte sofferenze inflitte all'uomo dall'uomo, il cammino della civilizzazione appare lungi dall'essere compiuto. La crudeltà morale non meno di quella fisica è inscritta nelle logiche della discriminazione sociale.

> La crudeltà è il male fondamentale. Impedire la crudeltà è il supremo comandamento morale. L'umiliazione è l'estensione della crudeltà dall'ambito della sofferenza fisica a quella psichica. L'umiliazione è crudeltà mentale. Una società decente deve essere impegnata non solo a sradicare dalle sue istituzioni la crudeltà fisica, ma anche a eliminare la crudeltà mentale causata da queste istituzioni [MARGALIT 1996, trad. it. p. 120].

2. La sensibilità nei confronti dell'umiliazione e della crudeltà psichica è un dato relativamente recente nella storia della nostra civiltà. Per millenni è stata la preoccupazione per la crudeltà esercitata da potenti e prepotenti sui corpi dei deboli e subordinati – e per l'arbitrio con cui sono stati appropriati i loro beni – a dominare l'immaginario collettivo. Storicamente l'ingiustizia è sempre stata legata alla violenza, alla violazione dell'integrità fisica e di quell'ambito d'affermazione della volontà che progressivamente è venuta giuridicamente determinandosi come sfera delle libertà e dei diritti. L'accanimento sui corpi, le pene corporali e la tortura, da un lato, la sottrazione illecita di proprietà privata e beni comuni, dall'altro, costituiscono le direttrici lungo le quali si è esercitata l'ingiustizia nelle società.

La responsabilità di questi soprusi e di queste violenze è – nella maggioranza delle società storiche – piuttosto diffusa. I detentori del potere hanno sempre delegato ai loro funzionari entro gli apparati repressivi l'azione diretta, lasciando spazio all'arbitrio e alla discrezionalità, e hanno spesso tollerato, tanto piú quanto meno accentrato era il sistema di potere, una certa quantità di atti d'ingiustizia individuali e spontanei. Dove però alla volontà di sopraffazione dell'uomo sull'uomo non è posto un argine da prescrizioni religiose e norme giuridiche, e dove ad agire al di fuori di ogni vincolo è l'oligarchia o il monopolista del potere, l'ingiustizia dilaga nella società e si consolidano veri e propri "regimi d'ingiustizia". Il prototipo di questi regimi (antesignano anche delle dittature totalitarie) è la tirannide. Già Platone definisce la tirannide come la forma di governo che porta all'estremo l'ingiustizia [*Repubblica*, 344a]. Con ciò intende riferirsi al fatto che nel tiranno si condensano e si scatenano tutte le pulsioni acquisitive e aggressive della natura umana, fino all'estremo del ricavare piacere dalla sofferenza altrui. Ma chi, potendo ciò che vuole, esercita l'arbitrio e la crudeltà non può sentirsi sicuro e in definitiva essere felice. L'ingiustizia attiva produce infelicità.

Nel novero delle fondamentali esperienze umane rientra però soprattutto l'ingiustizia subita. A partire da essa gli uomini hanno elaborato le loro ideologie della convivenza intorno a un nucleo unitario. Come ci ricorda Barrington Moore jr [1972, trad. it. pp. 27-28), se infinitamente varie e controverse sono le fonti della felicità, esiste consenso sul fatto che mai nella storia gli uomini hanno desiderato «1) di essere torturati o massacrati da un nemico crudele; 2) di patire la fame e le malattie; 3) di sopportare le pretese di autorità spietate che si portano via i frutti di lunghe fatiche; 4) di subire la perdita di persone amate per gli atti di altri su cui hanno poco o nessun controllo; 5) di marcire in prigione, ardere sul rogo, o, piú semplicemente, perdere i mezzi di sostentamento per avere espresso opinioni eretiche o impopolari».

Un progresso giuridico nella storia dell'umanità può essere registrato soltanto laddove vengono edificate barriere istituzionali contro queste tipologie di soprusi.

Il piú efficace dispositivo istituzionale escogitato per contrastare la violenza arbitraria è il costituzionalismo, che nel corso di una storia secolare ha condotto alla definizione e protezione dei diritti dell'uomo. Poiché si esercita violenza quando si viola un diritto, a cominciare dal diritto all'autoconservazione, l'unico argine effettivo contro l'ingiustizia è la difesa dei diritti. Sotto questo profilo è ragionevole sostenere che il «primo diritto è quello di essere protetti contro la paura della crudeltà. Gli uomini hanno dei diritti perché questi li proteggono dalla crudeltà, il peggiore dei vizi pubblici. Questo è il male, la minaccia da evitare a tutti i costi» [SHKLAR 1984, trad. it. p. 279]. Porre la crudeltà al primo posto nella gerarchia dei mali da combattere significa individuare una piattaforma minima, a partire dalla quale si viene costituendo il nucleo della concezione liberale della società. Per essa la privazione della libertà diviene la radice dell'ingiustizia. Non l'ineguaglianza in quanto tale, ma la dipendenza personale, l'esposizione all'arbitrio altrui è, dopo la crudeltà, il male che occorre combattere. Alla concezione positivistica della giustizia come diritto del detentore del potere, dunque del piú forte, il costituzionalismo liberale contrappone cosí la concezione della giustizia come diritto dei piú deboli.

Entro l'orizzonte del liberalismo non viene affrontata però quella causa strutturale dell'ingiustizia che consiste nella diseguale spartizione delle risorse. Sarà necessario un passo ulteriore perché la modernità, inesauribile «vivaio per il senso d'ingiustizia», individui la causa primaria dell'ingiustizia sociale nell'ineguaglianza. Già Pascal, anticipando Rousseau, pone al centro della riflessione sulle patologie del mondo sociale tale problema. «È necessario che vi sia ineguaglianza tra gli uomini, questo è vero; ma una volta concesso questo, ecco aperta la porta non soltanto alla piú alta dominazione, ma alla piú alta tirannia» [PASCAL 1994, p. 599]. Ma è a Rousseau, lui stesso «geniale collezionista di ingiustizie» [SHKLAR 1990, trad. it. p. 104], che dobbiamo la denuncia di un assetto di diseguaglianze sociali che non riflette quelle naturali né è da esse legittimato e la condanna di una giustizia che consiste nella conservazione dei privilegi di coloro che detengono posizioni di potere. Con l'istituzione della proprietà privata la filosofia politica moderna individua a un tempo l'origine dell'ineguaglianza sociale e dell'alienazione dell'uomo, dell'esclusione e della perdita di sé.

A partire dalle rivoluzioni politiche moderne, che portano al riconoscimento dei diritti civili e dei diritti politici, il problema dell'oppressione politica sembra avviarsi, almeno entro il contesto degli Stati di tipo occidentale, a soluzione. Ma si fa strada la consapevolezza che la garanzia delle libertà e dei diritti civili e politici non comporta di per sé eliminazione dell'ineguaglianza né rimedio a condizioni d'alienazione. Se lo Stato sociale di diritto riesce poi a compiere significativi avanzamenti sul piano della riduzione delle disuguaglianze di classe, attenuando il divario economico e riducendo discriminazione e umiliazione, diversamente vanno le cose nell'ambito della giustizia tra i sessi e della giustizia tra le nazioni. Lungi dall'essere un regno della solidarietà e dell'amore, la famiglia continua a essere nella maggior parte delle società un ambiente entro il quale la regola di eguaglianza è violata a danno dei membri di sesso femminile [NUSSBAUM 1997]. Ma soprattutto le relazioni tra nazioni e gruppi etnici evidenziano nel mondo contemporaneo enormi asimmetrie di potere, di ricchezza e di riconoscimento. Classismo, razzismo, sessismo – i tre "ismi" malvagi – restano all'alba del XXI secolo patologie inquietanti e problemi aperti per la quasi totalità del genere umano.

3. La povertà, la miseria, il bisogno da sempre sono stati considerati un flagello dei popoli. Ma da sempre hanno trovato giustificazione religiosa come castigo inflitto collettivamente all'umanità per qualche colpa originaria, per una spirale di corruzione, o per quello che in ambito cristiano è stato definito peccato originale, dunque come *malum culpae*. Per quanto ciò sia noto, è opportuno soffermarsi a considerare le ambivalenze di questo processo dal punto di vista della teoria sociale. A questo dispositivo teologico può essere ricondotta infatti, all'interno delle società cristiane, sia la criminalizzazione dei poveri e reietti, che hanno finito per assumere il ruolo di capri espiatori della malvagità umana, sia la loro beatificazione, in virtú di un eccesso di sofferenze terrene destinato a trovare compensazione nell'aldilà. Un complesso sistema distributivo delle pene e dei premi in questa e nell'altra vita consente al cristianesimo di far convivere, nel concreto governo del mondo, entrambe le istanze ideologiche.

L'analisi dei meccanismi di esclusione e di discriminazione messi in atto nel corso della nostra storia è sotto questo profilo piuttosto significativa. Già l'organizzazione corporativa della vita urbana nella società medievale esclude gli immigrati dalle campagne e condanna alla mancanza dei diritti civili tutte le categorie non corporate. Con l'organizzazione delle case di lavoro coatto, volta a contrastare fenomeni di parassitismo sociale, si attua la «grande re-

clusione dei poveri». Ma questo «microcosmo di concentramento» viene legittimato come «opera di carità» [GEREMEK 1978, trad. it. p. 234]. Lo sfruttamento senza limiti del lavoro salariato al servizio dell'estrazione del plusvalore e della concentrazione della ricchezza in poche mani è, secondo la celebre diagnosi marxiana, il pilastro su cui si regge il modo di produzione capitalistico, all'interno del quale viene affermandosi, in brutale contrasto con quella realtà di estrema disuguaglianza, l'ideologia giuridica della libertà ed eguaglianza del cittadino.

La percezione dell'ingiustizia e del divario fra realtà fattuale e sua trasfigurazione ideologica, unitamente alla perdita della fede nella compensazione ultraterrena delle sofferenze che accompagna il processo di secolarizzazione, è all'origine delle rivoluzioni moderne. Esse finiranno però per evidenziare il «terribile abisso» che separa «ciò di cui gli esseri umani hanno bisogno da ciò che la loro capacità collettiva è in grado di fornire» [IGNATIEFF 1984, trad. it. p. 16]. Le utopie sociali unite alla disillusione politica spingeranno milioni di uomini alla disperazione, nelle paludi insidiose dell'opportunismo e nelle trappole mortali del fanatismo. Nella dinamica di un mondo attraversato da febbrili esigenze di palingenesi, le rivoluzioni mettono a nudo i paradossi di un agire politico che persegua non solo obiettivi di autoconservazione e sopravvivenza ma finalità di giustizia materiale. Una politica che, nello spirito di una tradizione irenistica che insegna a non contrastare il male con il male, rinunci a combattere le cause strutturali dell'ingiustizia sociale sarà accusata, per le sue omissioni, di tollerare quella che un'autorevole tradizione repubblicana smaschera come «ingiustizia passiva» [SHKLAR 1990, trad. it. p. 53]. Una politica invece che adotti misure energiche e faccia ricorso alla violenza, consapevole che per aver successo occorre saper «entrare nel male necessitati», sarà inevitabilmente condotta a commettere soprusi e a rendersi colpevole di «ingiustizia attiva».

Difficile è in effetti, anche al di fuori dei percorsi rivoluzionari, reggere il timone tra gli scogli opposti dell'ingiustizia attiva e passiva. Tollerare governi che massacrano o lasciano morire le proprie popolazioni, rivelandosi insensibili a ogni emergenza umanitaria e refrattari al rispetto dei diritti umani, oppure consentire alla spoliazione di intere regioni a opera di regimi cleptocratici e di conniventi *corporations* multinazionali, rientra senz'altro nel novero di quelle omissioni che l'etica delle relazioni internazionali denuncia come ingiustizia passiva. Ma non è detto che siano a disposizione in tali situazioni strumenti di contrasto di quei crimini collettivi efficaci e capaci di scongiurare il rischio di altre catene di soprusi e violenze. In molti casi, interventi militari per porre fine alle sofferenze di vittime innocenti e per costringere regimi dispotici al rispetto dei diritti umani possono essere vie senza alternative ma presentano a loro volta, inevitabilmente, alti costi (anche se prevedibilmente minori, nell'ipotesi fortunata che il conflitto non si allarghi o non si cronicizzi) in termini di sofferenze umane. Non esistendo parametri di calcolo attendibili per le sofferenze, il bilancio delle ingiustizie non può costituire un criterio regolatore per le politiche. *Prima facie*, l'interdizione dell'ingiustizia attiva ha la precedenza sull'interdizione di quella passiva. Fino a che punto si possa spingere l'acquiescenza, l'indifferenza e l'omissione è questione però su cui le tante e sofisticate teorie della giustizia in circolazione non ci illuminano.

4. L'eguaglianza è il problema primario per una teoria della giustizia. Ma lo è nel senso che la modernità non sembra aver mantenuto la sua promessa d'eguaglianza. E lo è oggi primariamente su scala planetaria. Come gli storici dell'economia insegnano, nell'età anteriore alla rivoluzione industriale la differenza di reddito tra le società europee ed extraeuropee non era molto significativa; è solo con tale rivoluzione che si è determinato un crescente divario, al punto che oggi le società piú ricche lo sono cinquanta volte di piú delle povere [BAIROCH 1993]. Carestie, denutrizione di massa ed epidemie di mortalità che hanno segnato il bilancio di sofferenze dell'umanità contemporanea sono state con buone ragioni imputate a conseguenze della divisione internazionale del lavoro e a deficienze interne delle strutture sociali e politiche [SEN 1981, SEN e DRÈZE 1989]. Ma l'assenza di istituzioni efficaci di governo o anche solo di coordinazione planetaria ha reso e rende impossibile porre rimedio alle cause sistemiche e alle cause endogene di tali fenomeni. Del resto, come non è venuta meno l'oppressione politica, cosí non è scomparso lo sfruttamento del lavoro umano, anche nelle sue forme estreme. Nel mondo di oggi il numero degli schiavi oltrepassa i duecento milioni, il giro d'affari che riguarda il traffico di bambini, adolescenti e donne raggiunge nell'economia mondiale cifre impressionanti [ARLACCHI 1999].

Una crescente domanda politica di eguaglianza e una dinamica economica che va nell'opposta direzione dell'accrescimento delle diseguaglianze tra classi sociali, nazioni e aree culturali defini-

scono la contraddizione che caratterizza la situazione odierna. La contraddizione è potenziata dal fatto che proprio le politiche indirizzate a superarla operano contro e non a favore di un modello di sviluppo sostenibile. Si ha un bel dire che «una società bene ordinata non ha bisogno di essere una società ricca» [RAWLS 1999, trad. it. p. 142]: le società che avanzano istanze di giustizia sociale sono o vogliono essere società ricche. La storia del mondo si presenta dunque, all'alba del XXI secolo, come storia di disuguaglianza crescente in presenza di spinte parallele all'omologazione culturale nel segno di una comune domanda di consumi, diritti e democrazia. Ma la compresenza di queste due tendenze alberga in sé un grande potenziale di conflitto: la percezione dell'ingiustizia è massima proprio laddove l'esperienza dell'ineguaglianza si coniuga con la consapevolezza dei diritti. L'ineguaglianza è un'esperienza collettiva, vissuta da alcuni contro altri. Quando il disagio che essa provoca si converte in lotta collettiva per i diritti, si creano le condizioni anche per conflitti cruenti.

È vero, d'altra parte, che la percezione dell'ingiustizia e la consapevolezza dei crimini che gravano sulla coscienza di chi detiene nella società contemporanea posizioni di dominio (planetario) non bastano di per sé a generare soggettività politiche e forme di organizzazione capaci di combatterle efficacemente. Sembra al contrario che queste potenzialità politiche decrescano: «all'acuirsi delle disuguaglianze diminuisce e quasi si annulla l'impegno volto a costituire soggetti sociali che rivendichino l'uguaglianza». Si assiste semmai al fenomeno che è stato definito «eteronomia della rivendicazione», in quanto ad attivarsi per rivendicare diritti e benefici per i perdenti della globalizzazione sono settori, minoritari ma non irrilevanti, delle cittadinanze dei Paesi ricchi [PIZZORNO 2001, pp. 207-8]. Ma per il resto, in una condizione di oggettiva superfluità di grandi masse umane e di sovrabbondanza di forza lavoro, nella quale i ricchi hanno sempre meno bisogno dei poveri nel processo di valorizzazione del capitale, prevale l'indifferenza nei confronti di una situazione globale accettata come un destino.

È un ulteriore paradosso della situazione attuale il fatto che questo diffuso senso d'indifferenza e d'impotenza nei confronti del destino di terzi conviva con punte radicali di sensibilità morale. Il senso dell'ingiustizia dipende dall'esclusione, non solo nel senso dell'espropriazione da quote distributive ma anche in quello della violazione delle identità. Cresce il senso d'ingiustizia in quanto gli individui hanno la sensazione di non poter «partecipare alla definizione e alla selezione dei principî che modellano le istituzioni e le pratiche sociali» che pure li coinvolgono come partecipanti [VECA 2002, p. 134]. Il nostro mondo sociale è un mondo prodotto da altri, in cui necessariamente l'individuo si vede condannato all'eteronomia. Ma la percezione di questo fatto è nella società contemporanea particolarmente difficile da metabolizzare in quanto, da un lato, l'eteropoiesi del nostro mondo sociale cresce oggettivamente con la globalizzazione, dall'altro, essa è soggettivamente piú avvertita, in virtú del potenziato flusso informativo che rende sempre piú trasparente una rete di interdipendenze altrimenti insospettate e in virtú delle aspettative di una cultura democratica che ha abituato gli individui ad apprezzare l'autonomia e a stigmatizzare l'eteronomia.

Classismo, razzismo, sessismo, si è detto, sono le forme ideologiche in cui nelle società moderne si legittimano pratiche di umiliazione e discriminazione. Se intendiamo con discriminazione il «mancato riconoscimento di una persona per ragioni dolose o disoneste» [SHKLAR 1990, trad. it. p. 131], dobbiamo convenire che la pratica discriminatoria è tra le pratiche sociali piú diffuse in un universo sociale segnato dalla scarsità (dei beni) e dall'ostilità (dei soggetti). Assai spesso tale mancato riconoscimento è involontario. In ogni caso, dietro al senso di alienazione e di sradicamento che è alla base di tante patologie sociali contemporanee riconosciamo in prima istanza quella sorta di frode culturale che è la svalutazione dell'identità. «Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito» [TAYLOR 1992, trad. it. p. 42]. Poiché l'identità (soprattutto quando è collettiva) rappresenta una risorsa essenziale nella competizione per le risorse, è evidente che lo sforzo per renderla debole e precaria fa indissolubilmente parte del gioco competitivo. Il "noi" insicuro di un gruppo marginalizzato appare nel disegno strategico di breve respiro di qualsiasi attore sociale la posta su cui puntare per la propria affermazione egemonica.

Proprio per queste ragioni il senso d'ingiustizia ha cosí spesso a che fare con l'esperienza dell'umiliazione, dell'indignazione e del risentimento. Non avendo eliminato la crudeltà e la povertà, a maggior ragione le società contemporanee non hanno eliminato l'umiliazione, che in fondo è una forma di crudeltà riservata agli esseri umani. Umiliare infatti vuol dire: «1) trattare gli esseri umani come se non fossero umani – come animali, macchine, o subumani;

2) svolgere azioni che manifestano o guidano a perdite del controllo essenziale; 3) escludere un essere umano dalla famiglia dell'uomo» [MARGALIT 1996, trad. it. p. 171]. Ciò implica in primo luogo negazione di libertà ed eguaglianza (per non produrre umiliazione le istituzioni di una società decente devono essere liberali ed egualitarie); ma implica anche negazione di riconoscimento (per non essere umiliato il cittadino deve partecipare alla «ricchezza simbolica della società», vedere riconosciuta la propria lingua, la propria cultura, la propria identità, individuale e collettiva). Se ciò accade si viene a creare una situazione che non è, sul piano identitario, diversa da quella che caratterizza le «istituzioni totali», nelle quali «l'individuo deve sempre impegnarsi in attività le cui implicazioni simboliche sono incompatibili con il concetto che egli ha di se stesso» [GOFFMANN 1961, trad. it. p. 52].

Merita d'essere sottolineato che l'ingiustizia passiva svolge in situazioni di non riconoscimento delle identità un ruolo non secondario rispetto all'ingiustizia attiva. In questo caso, infatti, l'indisponibilità di cittadini pur ragionevoli – guidati nel loro agire da un egoismo moderato e lungimirante – a mettere a repentaglio la tranquillità della convivenza, che l'ingiustizia «può offrire e di fatto offre», tende a crescere sensibilmente rispetto a situazioni nelle quali è apertamente in gioco un'oppressione o una discriminazione lesiva dei piú elementari diritti della personalità. È difficile infatti immaginare che quei cittadini ragionevoli (diciamo i cittadini di una società liberale ben ordinata) scelgano di vivere in un regime tirannico o di convivere con laceranti disuguaglianze sociali, mentre è plausibile che accettino di tollerare una trama sottile di discriminazioni sociali legate a differenze etniche e culturali. Una certa sordità alla sofferenza e un qualche sdoppiamento morale appaiono da questo punto di vista gli ingredienti cinici di un liberalismo che tollera l'ingiustizia passiva [SHKLAR 1990, trad. it. p. 54].

5. Ma la giustizia, come già aveva insegnato Aristotele, non è solo commutativa e distributiva, è anche retributiva. E da sempre nella storia la denuncia dell'ingiustizia riguarda anche il non riconoscimento dei propri diritti o legittimi interessi da parte di quei poteri cui è attribuita la funzione di giurisdizione. Il lamento sulla giustizia umana come giustizia dei potenti, giustizia di classe, giustizia dei vincitori è vecchio come il mondo. In una società caratterizzata da inflazione legislativa, alle tradizionali ragioni di scetticismo nei confronti della neutralità e imparzialità degli organi giudicanti si vengono però ad aggiungere ulteriori ragioni di insoddisfazione. In particolare, come rileva Judith Shklar, «le decisioni ingiuste di una corte di giustizia bruciano piú delle leggi ingiuste: in generale esse colpiscono un particolare individuo che è parte in causa nel processo, non un gruppo senza volto» [*ibid.*, p. 129].

Anche nell'ambito della giustizia retributiva, come in generale per le due grandi concezioni filosofiche del male che dominano la tradizione occidentale, l'ingiustizia può essere ricondotta primariamente a colpa oppure a errore. C'è un'ingiustizia che discende dalla perversione della giustizia a opera del potere, che contro la legalità fa pesare la sua spada su un piatto della bilancia, piegando l'esigenza dell'imparzialità alla logica partigiana della politica. Ma dall'altro c'è l'ingiustizia che scaturisce dall'errore giudiziario, errore che a sua volta può significare due cose: la condanna degli innocenti o l'impunità dei colpevoli. Storicamente le due fattispecie si sono cumulate producendo infinite fenomenologie d'ingiustizia; con il perfezionamento degli strumenti garantistici, la novità sembra oggi consistere nel dischiudersi di regimi d'impunità legalizzata per coloro che possono disporre di un adeguato patrocinio giuridico. Tutelando dalle ingiustizie (a carico degli innocenti) il garantismo ne produce di nuove (a vantaggio degli impuniti).

Per uno strano paradosso, l'insofferenza collettiva nei confronti dell'ingiustizia si accompagna nelle società complesse a un'individualistica riluttanza ad accettare quei dispositivi istituzionali che hanno la funzione di combatterla. Con la prima cresce infatti anche l'insofferenza nei confronti di ogni interferenza nella sfera di libertà del singolo e quindi anche nei confronti del potere di giudicare. L'ideologia dell'indisponibilità dei diritti non si lascia coniugare senza attriti alla domanda di giustizia retributiva. Ma in questo atteggiamento si riscontra sia un dato antropologico elementare sia una peculiarità delle società contemporanee. Il dato antropologico di carattere universale coincide con la propensione a vedere nelle sofferenze altrui «la sfortuna anziché l'ingiustizia; solo le vittime a volte non condividono questa tendenza» [*ibid.*, p. 25]. L'insensibilità per le vittime è poi una tendenza immanente nell'evoluzione di una società complessa, che si fonda sul principio della dispersione della responsabilità e sulla collettivizzazione dei costi.

A onta di tutte le retoriche della giustizia giusta è dunque un'umanità piuttosto insensibile alle ingiustizie distributive e retributive quella che è entrata nel terzo millennio. Il ritorno al mercato è dal punto di vista culturale anche un tentativo di sfuggire a

una condizione nella quale coltivare il senso dell'ingiustizia alimenta la conflittualità sociale. Appare infatti psicologicamente piú sostenibile una società nella quale opera un meccanismo di trasformazione dell'ingiustizia (come tale sempre imputabile a classi, gruppi, individui) in sfortuna (come tale non socialmente imputabile) piuttosto che una nella quale l'individuazione di responsabilità e colpe è rimessa al fallibile giudizio degli uomini (sia pure nel vincolo delle leggi). Ma oltre un certo segno il ricorso anestetizzante ai risultati della lotteria sociale non può andare. È l'evidenza empirica a suggerire come in un numero crescente di casi la sofferenza degli uni sia frutto di colpa o dolo degli altri.

Bibliografia.

ARLACCHI, P., *Schiavi: il nuovo traffico di esseri umani*, Rizzoli, Milano 1999; BAIROCH, P., *Economics and World History*, 1993 [trad. it. *Economia e storia mondiale. Miti e paradossi*, Garzanti, Milano 1996]; COHEN, D., *Richesse du monde, pauvreté des nations*, 1997 [trad. it. *Ricchezza del mondo, povertà delle nazioni*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; DASGUPTA, P., *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford 1993; ELSTER, J., *Local Justice*, 1992 [trad. it. *Giustizia locale*, Feltrinelli, Milano 1995]; GEREMEK, B., *Litosc i Szubienica*, 1978 [trad. it. *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1986]; GOFFMAN, E., *Asylums*, 1961 [trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Edizioni di Comunità, Torino 2001]; HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996 [trad. it. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998]; HÖFFE, O., *Politische Gerechtigkeit*, 1987 [trad. it. *Giustizia politica*, il Mulino, Bologna 1995]; IGNATIEFF, M., *The Needs of Strangers*, 1984 [trad. it. *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, il Mulino, Bologna 1986]; JORDAN, B., *A Theory of Poverty and Social Exclusion*, Polity Press, Cambridge 1996; MARGALIT, A., *The Decent Society*, 1996 [trad. it. *La società decente*, Guerini, Milano 1998]; MOORE, B. jr, *Reflections on the Causes of Human Misery*, 1972 [trad. it. *Riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze umane*, Edizioni di Comunità, Milano 1974]; NUSSBAUM, M. C. *Cultivating Humanity*, 1997 [trad. it. *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1999]; PASCAL, B., *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1994; PIZZORNO, A., *Natura della disuguaglianza, potere politico e potere privato nella società in via di globalizzazione*, in «Stato e mercato», 2001, n. 1, pp. 201-36; PONTARA, G., *Filosofia pratica*, il Saggiatore, Milano 1986; RAWLS, J., *A Theory of Justice*, 1971 [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982]; ID., *The Law of Peoples*, 1999 [trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001]; SCARRY, E., *The Body in Pain*, 1985 [trad. it. *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990]; SEN, A. K., *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford 1981; SEN, A. K. e DRÈZE, J., *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford 1989; SEN, A. K., *Inequality reexamined*, 1992

[trad. it. *La disuguaglianza*, il Mulino, Bologna 1994]; SHKLAR, J. N., *Ordinary Vices*, 1984 [trad. it. *Vizi comuni*, il Mulino, Bologna 1986]; ID., *The Faces on Injustice*, 1990 [trad. it. *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Feltrinelli, Milano 2000]; STELLA, F., *Giustizia e modernità. La protezione dell'innocente e la tutela delle vittime*, Giuffrè, Milano 2001; TAYLOR, C., *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, 1992 [trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993]; VECA, S., *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1997; ID., *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002; VEGETTI, M., *Glaucone*, in PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. II.

Malattia

di Paolo Vineis

1. *La malattia ai tempi della medicina predittiva.* Che cosa fosse la malattia per un uomo o una donna dell'Ottocento o dei primi decenni di questo secolo lo si desume largamente dai romanzi: una disgrazia che si abbatteva improvvisamente sull'individuo e spesso sulla sua famiglia, e che, quando non conduceva alla morte, dava origine a gravi conseguenze professionali ed economiche. Poco dopo l'insorgere, la malattia assumeva un decorso per lo piú rapido, e per giorni il paziente si dibatteva tra la vita e la morte. In Cina, la madre di un bambino malato correva per le vie del villaggio alzando una lanterna rossa, per richiamare l'anima e invitarla a rientrare nel corpo del bambino da cui si era distaccata. Per milioni di persone la malattia ancora oggi è questo, un improvviso "corpo a corpo" con un male invadente, doloroso, debilitante.

La modernità, e ancor piú la post-modernità, ci hanno abituati invece a un'idea diversa di malattia: una sofferenza piú ovattata, piú "discreta": o perché il decorso è oggettivamente prolungato e attenuato dalle cure, o perché le nuove patologie (il cancro, per esempio), che talvolta impiegano anni o decenni a invadere il corpo dall'interno, sono subdole. Cosí il "male del secolo" non si manifesta piú con il temuto sbocco di sangue, premonitore di un probabile e rapido decorso verso l'*exitus*, ma nei modi piú disparati e sfuggenti: con un nodulo, una lieve anemia, un dimagramento, una vertigine. Ma al mutamento delle manifestazioni esteriori della malattia, cui la medicina ha contribuito attenuando i sintomi con un ampio arsenale di trattamenti appunto "sintomatici", si accompagna un altro e piú radicale mutamento nella definizione di malattia, legato agli sviluppi della tecnologia. Se il primo mutamento è tutto sul versante soggettivo del paziente, il secondo è tutto sul versante oggettivo della tecnologia biomedica. La manifestazione piú marcata del secondo mutamento è la medicina "predittiva", di cui il progetto di sequenziamento del genoma umano è la massima

espressione. I test genetici consentono oggi di predire – con una buona approssimazione – con quale probabilità potremo sviluppare il morbo di Alzheimer nei prossimi decenni. Ma la predizione non si accompagna certo alla disponibilità di una soluzione efficace: nel caso specifico, non solo non vi è alcuna terapia per evitare l'insorgenza della malattia, ma è improbabile che una simile terapia sarà disponibile ancora per molti anni.

2. *La grande trasformazione epidemiologica.* Nel 1900 la principale causa di morte in Italia era la tubercolosi, e in generale le malattie infettive occupavano una posizione di rilievo, come risulta dal registro delle autopsie di Trieste (dove piú dell'80% dei cadaveri vengono sottoposti ad autopsia, secondo una tradizione di origine austroungarica) [SILVESTRI, BUSSANI e GIARELLI 1991]. Nel corso del XX secolo il primato è stato progressivamente assunto dalle malattie cardiovascolari come l'infarto, dai tumori e dagli incidenti (si vedano i grafici *infra*). La "grande transizione" epidemiologica del secolo è consistita essenzialmente in quattro grandi cambiamenti: *a*) una drammatica riduzione della mortalità infantile; *b*) un radicale ridimensionamento del ruolo delle malattie infettive; *c*) un progressivo emergere delle malattie cronico-degenerative, proprie delle età avanzate; *d*) un incremento considerevole della speranza di vita.

Ma anche questa grande transizione appartiene al passato, seppure recente. Qualcosa di nuovo e ancora incompreso sta infatti accadendo in questi anni nei Paesi occidentali, inclusa l'Italia. Come mostrano i grafici della figura 1, infatti, anche la mortalità per infarto, malattie cerebrovascolari e tumori del polmone si sta riducendo, mentre già era in declino da anni quella dovuta ai tumori del collo dell'utero e dello stomaco. In lieve aumento appare invece la mortalità da tumori del colon negli uomini e in aumento marcato quella da linfomi e altri tumori relativamente rari.

Come possiamo spiegare questi mutamenti temporali? La transizione dalle malattie infettive a quelle degenerative (compresa la riduzione dei tumori del collo dell'utero e dello stomaco, due patologie aventi un'importante componente infettiva) va attribuita a un miglioramento delle condizioni igieniche: potabilizzazione dell'acqua, abitazioni piú salubri, istituzione delle reti fognarie, miglioramento dell'alimentazione, maggiore diffusione dell'igiene sessuale. Alla fase in cui gli stessi tumori piú frequenti avevano una base infettiva – come ancora oggi accade in molti Paesi in via di

sviluppo – ha fatto seguito il periodo della patologia da cause ambientali in senso lato: i tumori del polmone da fumo di tabacco, i tumori della vescica e della pleura da esposizioni professionali, gli infarti da sovraccarico lavorativo e da squilibri alimentari.

La fase che oggi stiamo attraversando nei Paesi sviluppati vede una marcata riduzione delle patologie da cause chimiche e da squilibri alimentari (grazie alla riduzione delle esposizioni professionali e del fumo di sigarette e grazie a un piú elevato consumo di frutta e verdura), ma presenta caratteri largamente elusivi. Ancora non sappiamo infatti quali siano le cause delle patologie, come i linfomi o le patologie neurologiche – per esempio la malattia di Alzheimer –, che stanno aumentando in questi anni.

3. *La natura elusiva del "male del secolo"*. Da secoli i ricercatori cercano di capire la natura del cancro, sperando di giungere agli stessi successi che hanno caratterizzato le patologie infettive. Tra i tanti motivi che giustificano l'elusività di questa malattia vanno citati: l'eterogeneità, poiché si tratta di circa cento malattie diverse, che danno origine a sintomi estremamente variegati; la molteplicità delle catene causali, poiché provocano il cancro agenti infettivi come l'*Helicobacter pylori* e il virus HPV, sostanze chimiche cosí diverse come l'amianto e l'arsenico, le radiazioni ionizzanti e difetti genetici ereditari come una mutazione del gene p53 o del gene BRCA1; la natura probabilistica della relazione causa-effetto; il lungo periodo di latenza tra l'inizio dell'esposizione e l'insorgenza della malattia. Contrariamente allo schema tradizionale delle relazioni causa-effetto, nel caso dei tumori non solo non sono mai state dimostrate cause "sufficienti" ma neppure "necessarie", con la possibile eccezione dell'HPV per i tumori del collo uterino. In altre parole, non è mai stata identificata alcuna esposizione esterna o alcun agente la cui presenza fosse indispensabile per l'insorgenza del cancro, e d'altra parte anche persone fortemente esposte ad agenti cancerogeni non sviluppano tutte un tumore (di nuovo con un'unica possibile eccezione: i tumori della vescica in un gruppo di 15 lavoratori fortemente esposti ad amine aromatiche nell'Inghilterra degli anni Cinquanta). Il modello causale oggi predominante è quello delle "torte di Rothman", in realtà risalente al filosofo Mackie, secondo cui un tumore è dovuto a un complesso causale sufficiente ma non necessario, costituito a sua volta da componenti insufficienti. Per esempio, un complesso causale può essere costituito dal possesso di una variante genica in un gene coinvolto nella riparazione del DNA – con una conseguente maggiore suscettibilità agli effetti dannosi di esposizioni che interagiscono con il DNA –, associato con l'esposizione al fumo di tabacco e magari all'amianto: seppure nessuna di queste esposizioni sia di per sé sufficiente a causare un cancro del polmone, il loro insieme lo diventa a causa del potenziarsi reciproco dei diversi elementi causali. Nessuno degli elementi causali è necessario: si può infatti contrarre un cancro nel polmone in modi disparati che non includono necessariamente i tre che abbiamo menzionato.

Quanto abbiamo detto si riferisce a come si combinano diversi elementi causali (esterni e interni all'organismo), non ai meccanismi della patogenesi. Il meccanismo principale che è stato finora invocato per spiegare la cancerogenesi è quello delle mutazioni al DNA, e vi è effettivamente un enorme cumulo di prove a favore dell'ipotesi: circa il 50% dei tumori presenta mutazioni a carico di geni che svolgono un ruolo chiave nel ciclo cellulare, come p53; sindromi ereditarie caratterizzate da mutazioni geniche sono associate a un aumento dei tumori, specie se i geni coinvolti sono quelli che riparano le lesioni del DNA; molti cancerogeni (come quelli contenuti nel fumo di tabacco) provocano mutazioni in geni come p53 ecc. In generale, i geni coinvolti nel processo di cancerogenesi vengono ricondotti alle due famiglie dei *gatekeepers*, che regolano il ciclo cellulare, e dei *caretakers*, che effettuano la manutenzione del DNA, secondo un'efficace metafora. Tuttavia il quadro è certamente ancora piú complesso. Secondo un recente articolo [HANAHAN e WEINBERG 2000], infatti, sono richiesti sei eventi, la maggior parte dei quali coinvolge un danno al DNA, perché un tumore si sviluppi. Una metafora ancora piú ardita è quella secondo cui i danni che si accumulano nelle cellule destinate alla trasformazione maligna conferiscono loro un vantaggio selettivo di tipo "darwiniano": tali cellule aumenterebbero cioè la propria vitalità e capacità di sopravvivenza a spese delle cellule normali circostanti, in un processo competitivo simile a quello dell'emergere di una nuova specie.

All'elusività e complessità delle reti causali e dei meccanismi patogenetici si accompagnano notevoli difficoltà terapeutiche, con successi nel complesso ben lontani da quelli degli antibiotici nei confronti delle malattie infettive. Diversi paradigmi si sono succeduti nella lotta farmacologica al cancro: dapprima furono usati, con notevoli successi nelle leucemie, gli agenti alchilanti, sostan-

ze dotate della capacità di danneggiare il DNA; vennero poi introdotte diverse generazioni di farmaci intesi a bloccare il ciclo cellulare in modo selettivo nelle cellule cancerose; mentre oggi le terapie maggiormente sottoposte a ricerca sono quelle destinate a bloccare la produzione di vasi nella massa tumorale (antiangiogenesi) e quelle destinate a modificare i geni che hanno subito mutazioni (terapie geniche).

Uno dei maggiori problemi con le odierne terapie è l'enorme proliferazione di sperimentazioni cliniche e in generale di proposte terapeutiche, molte delle quali difficilmente distinguibili tra loro in termini di efficacia (e molte di efficacia limitata).

In questo panorama di enorme complessità informativa il medico si trova disorientato, e necessita di strumenti semplici per la valutazione delle prove di efficacia e per l'aggiornamento. Sono queste le motivazioni fondamentali che hanno condotto allo sviluppo della cosiddetta *Evidence-based medicine* (*Ebm*), un movimento internazionale mirante a un piú rapido ed efficace trasferimento dei migliori risultati della ricerca nella pratica clinica. L'*Ebm* ha una forte impronta empirica, in quanto suggerisce di basare virtualmente tutta la pratica clinica sulle sperimentazioni cliniche randomizzate, un disegno adeguato per le terapie farmacologiche ma del tutto insufficiente per altre branche della medicina (ad esempio le psicoterapie). L'*Ebm* ha degli enormi meriti, ad esempio nel rendere piú trasparenti le basi scientifiche della medicina, ma ha anche il limite di trascurare prove di efficacia non derivanti da sperimentazioni randomizzate, e in generale di non incoraggiare approcci innovativi al problema della prova terapeutica.

4. *La sfida del futuro: integrare "Evidence-based medicine" e "medical humanities".* Se la produzione di conoscenza medica è un processo sempre piú complesso, frammentario e dominato da interessi economici, l'*Evidence-based medicine* è un approccio necessario ma incompleto. Si potrebbe infatti sostenere che all'*Ebm* si debba accompagnare una *Mbe*, una *Medicine-based evidence*, cioè una produzione di conoscenze guidata dalle esigenze dei pazienti (anziché limitarsi a razionalizzare l'erogazione di interventi diagnostici e curativi introdotti sulla base di esigenze di mercato).

Secondo Paul Unschuld [1985] il monoteismo delle religioni occidentali ha condizionato un'idea di biomedicina basata su singole cause, su una singola verità universalizzabile, in contrasto con il politeismo causale della medicina orientale. Un'altra radice della nostra concezione attuale è la filosofia greca, con la sua distinzione fondamentale tra la verità e l'apparenza, dove la prima è intesa come un "disvelamento" (*aletheia*) della natura delle cose. Queste sono le radici della *prova tangibile* che sta alla base dell'*Ebm*, un atteggiamento che porta la biomedicina alle sue estreme conseguenze tecniche. In questo orizzonte, il semplice "discorso" (la relazione medico-paziente, la psicanalisi) diviene un approccio debole e incerto, se paragonato agli approcci piú incisivi della farmacologia, dell'anatomia patologica e della biologia molecolare. La natura della biomedicina è essenzialmente fisica, e un ruolo speciale viene assegnato al "vedere", al trovare strutture e funzioni piuttosto che relazioni. Di qui una idolatria per le scoperte della genetica, le mutazioni che provocherebbero le malattie (in realtà in una minoranza dei casi e, come vedremo, con scarse soluzioni terapeutiche). Naturalmente questa enfasi pone non pochi problemi al medico pratico, il quale ben raramente dispone di quelle "pallottole magiche" di cui volentieri parla la stampa divulgativa.

La biomedicina lascia poco spazio alla "narrazione" della malattia del paziente, svalutandone in tal modo la portata e le potenzialità diagnostiche e terapeutiche. La narrazione del paziente è un «depersonalized nowhere» [KLEINMAN 1999], un «nessun luogo depersonalizzato»; al medico si chiede di decodificare un'esperienza esistenziale di malattia nei termini piú riproducibili e familiari di un processo patologico materiale. Questo *spostamento* porta anche a una svalutazione della realtà morale della sofferenza: il paziente non si affida piú alla propria storia, alle proprie reti di relazione e alle capacità individuali di far fronte al processo patologico, ma a una presunta "pallottola magica" che può avere successo o può (piú spesso) fallire. In questo contesto il medico pratico deve trovare un "senso" per la sofferenza al di fuori della biomedicina. Come nota Kleinman, il fatto che il medico venga formato in un clima di scetticismo scientifico (almeno secondo un'interpretazione radicale dell'*Ebm*) finisce curiosamente per diminuire l'effetto placebo. Peraltro lo stesso effetto placebo, la capacità curativa della relazione medico-paziente, è stato scarsamente oggetto di indagine scientifica. Naturalmente l'opinione di Kleinman e di altri (me compreso) non è che accanto alla medicina scientifica debba proliferare una medicina extrascientifica (come sta invece largamente accadendo: si veda il caso Di Bella), ma che la definizione di scienza non possa essere cosí restrittiva da includere solamente le sperimentazioni randomizzate dei farmaci, escludendo invece indagini razionali (e

con strumenti adeguati) sulle psicoterapie, sull'effetto placebo ecc. Anche la medicina, come molti altri campi del sapere, soffre oggi di una definizione estremamente limitata della razionalità, che si riduce alla "ragione strumentale".

Le qualità che vengono oggi apprezzate nel medico – almeno dagli interpreti radicali dell'*Ebm* – sono straordinariamente simili alle qualità positive della burocrazia secondo Max Weber, come fa notare Kleinman: la quantificazione, il potere di predizione, l'efficienza, il controllo. Tali qualità si accompagnano a un'esclusione dal campo della medicina scientifica delle "narrazioni" di sofferenza. Una reazione emotiva alla sofferenza, che non accetti una versione ottimistica e materialistica dell'evoluzione della malattia, viene ricondotta a sua volta a un ambito medico, interpretandola come una patologia psichiatrica (un disordine depressivo).

La "grande trasformazione" cui stiamo assistendo porta a compimento un processo iniziato nell'Ottocento: attraverso una serie di dicotomie possiamo contrapporre alla malattia come narrazione il processo patologico come concatenazione di eventi materiali al livello molecolare; alla rete di sostegno familiare, relazioni di mercato e meccanismi impersonali di assunzione in carico; alla realtà morale della sofferenza la fiducia (spesso ingiustificata) nelle capacità guaritive delle tecnologie; a un io sfaccettato e immerso in relazioni sociali, un io individualizzato in un corpo isolato. Le risorse individuali di guarigione vengono, in tale nuovo ordine, scarsamente mobilitate.

La realtà morale della sofferenza non va necessariamente intesa in senso cristiano, ma simbolico-antropologico: attraverso il superamento dell'esperienza di dolore e di inabilità legata alla malattia si è formata parte delle strutture simboliche e narrative che appartengono a tutte le tradizioni culturali. Una medicina strettamente materialistica, basata su un affidamento completo al terapeuta, sull'assenza di un'"interfaccia" simbolica tra la narrazione del paziente e l'approccio empirico-tecnologico del medico, indebolisce l'esperienza esistenziale della malattia e crea pazienti indifesi e, paradossalmente, piú insoddisfatti e rivendicativi. Quanto piú grandi divengono le promesse della biomedicina (di cui si riempiono le pagine dei giornali) tanto piú rivendicativo sarà l'atteggiamento di pazienti le cui strutture di senso sono disarticolate dalla "grande trasformazione".

Sono questi i motivi per cui il grande problema che deve porsi la medicina dei prossimi anni è come integrare l'*Ebm* (che è una condizione necessaria ma non sufficiente) con le strutture di senso studiate dagli antropologi e che fanno parte integrante della condizione di malato.

5. *Dove vanno le biotecnologie.* Per rendere piú concreto il contenuto del precedente paragrafo, vorrei soffermarmi su alcune linee di tendenza delle tecnologie biomediche, in particolare la genetica. Sono due gli aspetti che mi limiterò a considerare, l'enfasi posta sulle scoperte della genetica dalla stampa quotidiana, e il divario tra l'avanzamento di queste ricerche e le applicazioni concrete. A piú riprese la stampa ha riportato che di volta in volta erano stati scoperti i geni della sindrome maniaco-depressiva, dell'omosessualità, dell'invecchiamento ecc. La pretesa di trovare "il" gene di una qualunque di queste condizioni è vana, poiché si tratta di condizioni multifattoriali. Un attimo di riflessione ci porta a considerare che le malattie dovute a una mutazione in un singolo gene devono essere – per motivi legati all'evoluzione delle specie – molto rare. Si tratta infatti in larga parte di condizioni descritte già da tempo come la distrofia di Duchenne, le sindromi dismetaboliche come la fenilchetonuria ecc. Per una condizione come la schizofrenia, la sindrome maniaco-depressiva e la maggior parte dei tumori l'unico modello plausibile è un modello di interazione tra una suscettibilità genetica debole e le influenze ambientali. Il fatto che si insista tanto sulla ricerca "del" gene responsabile di ciascuna malattia umana risponde evidentemente a un nostro bisogno profondo, forse a quella concezione monocausale propria della tradizione teologica occidentale.

Consideriamo l'omosessualità. Nel 1993 Dean Hamer pubblicò un articolo su «Science» che si intitolava *Un legame genetico tra marcatori situati sul cromosoma X e l'orientamento sessuale maschile*, subito tradotto dai quotidiani in *Scoperto il gene dell'omosessualità*. Che cosa diceva esattamente l'articolo? Gli autori avevano studiato un centinaio di volontari omosessuali, cui era stato chiesto di descrivere l'orientamento sessuale proprio e dei propri familiari. Da questi dati emerse una correlazione positiva tra fratelli: il 13,5% dei fratelli di omosessuali era omosessuale, contro un valore atteso del 2%. A quel punto i ricercatori, avendo notato una relazione tra omosessualità e alcuni tratti a trasmissione materna, si misero alla ricerca di marcatori genetici legati al cromosoma X, e precisamente sulla banda Xq28 di quel cromosoma. Con una tecnica statistica sofisticata, gli autori giunsero alla conclusione che vi era una re-

lazione tra omosessualità e alcuni marcatori genetici in quella regione. Si noti che la prova era indiretta e puramente indiziaria. Quando però venne condotta da un gruppo di ricercatori canadesi un'analisi genetica piú approfondita, sia perché basata sulla ricerca diretta di "microsatelliti" su Xq28, sia perché coinvolgeva un campione piú vasto, l'associazione con Xq28 scomparve. A questa ricerca (pubblicata su «Science» nel 1999), decisamente piú solida e informativa delle precedenti, non è stato dato alcun risalto dalla stampa. Dal punto di vista scientifico, si tratta di uno dei numerosi esempi di ipotesi che vengono generate sulla base di un primo studio piccolo e affetto da problemi metodologici e non confermato successivamente da studi migliori e piú solidi [JORDAN 2000].

Il clamore intorno alle scoperte della genetica risponde a due esigenze che risuonano spesso sui mezzi di comunicazione: un'interpretazione causale semplificata (unifattoriale) e la ricerca di una "pallottola magica" nella terapia. Purtroppo i risultati della ricerca sono destinati a deludere almeno la prima aspettativa per i motivi evoluzionistici che abbiamo detto: non solo malattie a trasmissione mendeliana semplice sono destinate a essere rare, ma l'evoluzione ha selezionato organismi che dispongono di meccanismi sofisticati di "parastasi", cioè di aggiramento dei difetti genetici consentendo la sopravvivenza dell'individuo in circostanze ambientali mutevoli. Se il nostro organismo dovesse cessare di funzionare per una singola mutazione, allora le malattie sarebbero molto piú frequenti; basti pensare al fatto che il 50% dei Caucasici è portatore di una delezione del gene GSTM1, un gene che svolge un ruolo importante nel metabolismo di numerose sostanze esogene. Per fortuna vi sono altre vie metaboliche che "aggirano" il difetto rendendolo apparentemente compatibile con una vita normale. Solo meno del 5% delle malattie è attribuibile ad alterazioni geniche, tali da comportare un difetto funzionale importante cui non sopperisce un meccanismo "parastatico" alternativo. Gran parte del ruolo svolto dalla genetica riguarda l'interazione con esposizioni ambientali e la regolazione dell'espressione dei geni, piuttosto che le loro alterazioni strutturali. Anche nel caso della terapia genica da cui ci si attende una grande rivoluzione terapeutica, un motivo di scetticismo è legato al fatto che mentre una malattia rara e monogenica come la distrofia muscolare può trarre probabilmente vantaggio da una modificazione di un singolo gene, una malattia frequente e complessa come il cancro deriva – come abbiamo visto – probabilmente da alterazioni

di sei classi di geni diversi. Risulta difficile immaginare che si possa "tornare indietro" nella sequenza fino a uno stadio di cellula normale, o almeno di qualche stadio facendo perdere il carattere di malignità (ma, per lasciare una nota di ottimismo, forse già la perdita di alcuni dei caratteri del "fenotipo maligno", come la capacità di dare metastasi, sarebbe un grande successo).

6. *Conclusioni*. La potenza del complesso scientifico-industriale è tale che possiamo prevedere una crescente influenza delle strategie industriali sulle scelte del medico e del paziente. Oltre all'enfasi posta sulla genetica, cui abbiamo ampiamente accennato, merita citare il crescente divario tra la sensibilità diagnostica e le concrete opportunità terapeutiche. L'industria delle biotecnologie ha investito negli ultimi anni soprattutto in test diagnostici, sia perché la ricerca mirante a essi è meno complessa e costosa, sia perché sono minori le norme governative cui attenersi, sia perché il pubblico potenziale (quello dei sani) è molto piú vasto. Il rischio è ovviamente di creare un enorme numero di persone consapevoli dell'esistenza di un problema medico o anche solo di un tratto predisponente a sviluppare una malattia, senza poter loro offrire concrete soluzioni preventive e curative.

Il futuro della biomedicina dovrà cercare di conciliare tendenze contrastanti. Vorrei concludere elencando alcuni dei problemi ancora aperti, senza colmare i quali la medicina del futuro rischierà gravi cadute di consenso. Sul versante dell'*Evidence-based medicine*, sarà importante sviluppare pratiche dimostrative ulteriori rispetto al modello della sperimentazione randomizzata, non perché questa sia insufficiente in assoluto, ma perché inadeguata ad affrontare i problemi posti dalle psicoterapie e da altre forme di pratiche interattive. D'altra parte già al momento attuale solo una piccola quota delle attività del medico è guidata da sperimentazioni randomizzate, spesso perché condurre sperimentazioni rigorose è troppo costoso o addirittura impossibile. Anche nella produzione di "linee-guida" per la pratica clinica molti problemi sono rimasti in sospeso, in particolare come conciliare la base scientifica delle linee-guida con esigenze extrascientifiche quali il riconoscimento delle peculiarità culturali locali e le risorse disponibili (problemi etico-politici).

Sul versante delle *medical humanities* problemi non di poco conto ancora da risolvere riguardano la tensione fra il principio del pluralismo (come principio etico fondamentale) e altri princípî di fondo dell'etica medica. La rivendicazione di autonomia da parte

dei pazienti e l'incontro di culture diverse renderà sempre piú arduo per il medico proporre soluzioni diagnostico-terapeutiche per lui di ovvia efficacia ma in contrasto con le credenze del paziente. Analoga tensione tenderà a svilupparsi tra i principî etici della pratica medica e l'emergere di un contesto sociale sempre piú difficile da controllare sul piano della prevenzione delle malattie. Ad esempio, il principio dell'equità ha sempre guidato l'azione del medico, imponendogli di proporre a due pazienti affetti dalla stessa patologia eguali terapie. Questa forma di equità "orizzontale" è, nel mondo attuale, di modesta efficacia, poiché il paziente facoltoso ha la possibilità di mettere in atto strategie preventive e curative (ad esempio, un adeguato riposo e un'efficace riabilitazione postinfarto) che il paziente povero non può permettersi. Chiaramente, per un'efficacia "verticale" – cioè estesa a tutta la vita del paziente, e non solo all'atto terapeutico – il medico può fare ben poco (è richiesto un intervento sociale piú ampio), ma la sua assenza vanifica l'operato del medico.

Bibliografia.

HANAHAN, D. e WEINBERG, R. A., *The Hallmarks of Cancer*, in «Cell», 100, 7 gennaio 2000, n. 1, pp. 57-70; JORDAN B., *Les imposteurs de la génétique*, Seuil, Paris 2000; KLEINMAN, A., *Writing at the Margins*, University of California Press, Berkeley 1999; SILVESTRI, F., BUSSANI, R. e GIARELLI, L., *Changes in Underlying Causes of Death during 85 Years of Autopsy Practice in Trieste*, in RIBOLI, E. e DE-LENDI, M. (a cura di), *Autopsy in Epidemiology and Medical Research*, Iarc, Lyon 1991; UNSCHULD, P., *Medicine in China. A History of Ideas*, University of California Press, Berkeley 1985.

Ringrazio Susanna Conti dell'Istituto superiore di sanità per avermi fornito i dati e i grafici sulla mortalità e per aver letto e commentato il manoscritto.

Figura 1*.
Tumori dello stomaco.

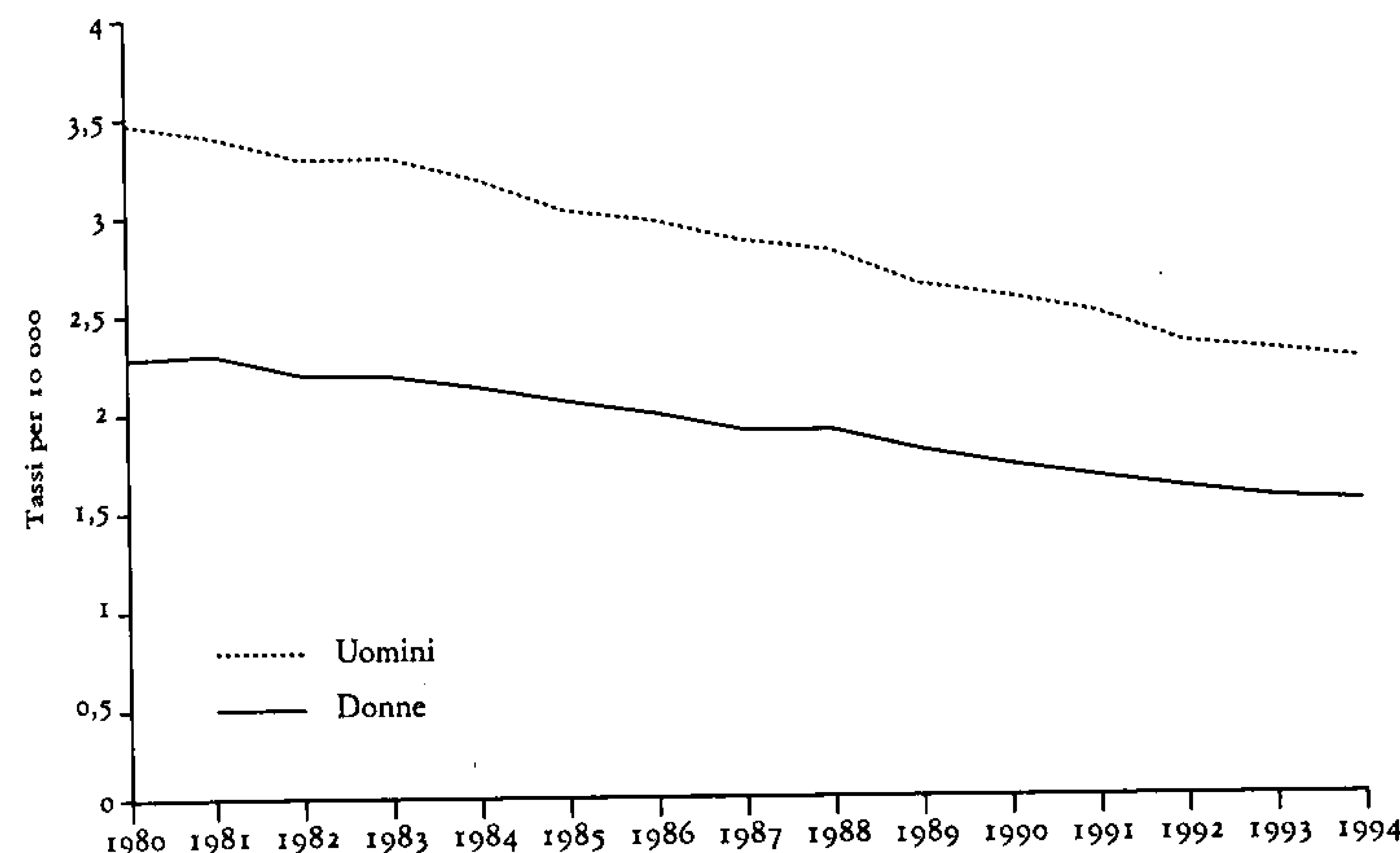


Figura 2.
Tumori del collo dell'utero (donne).

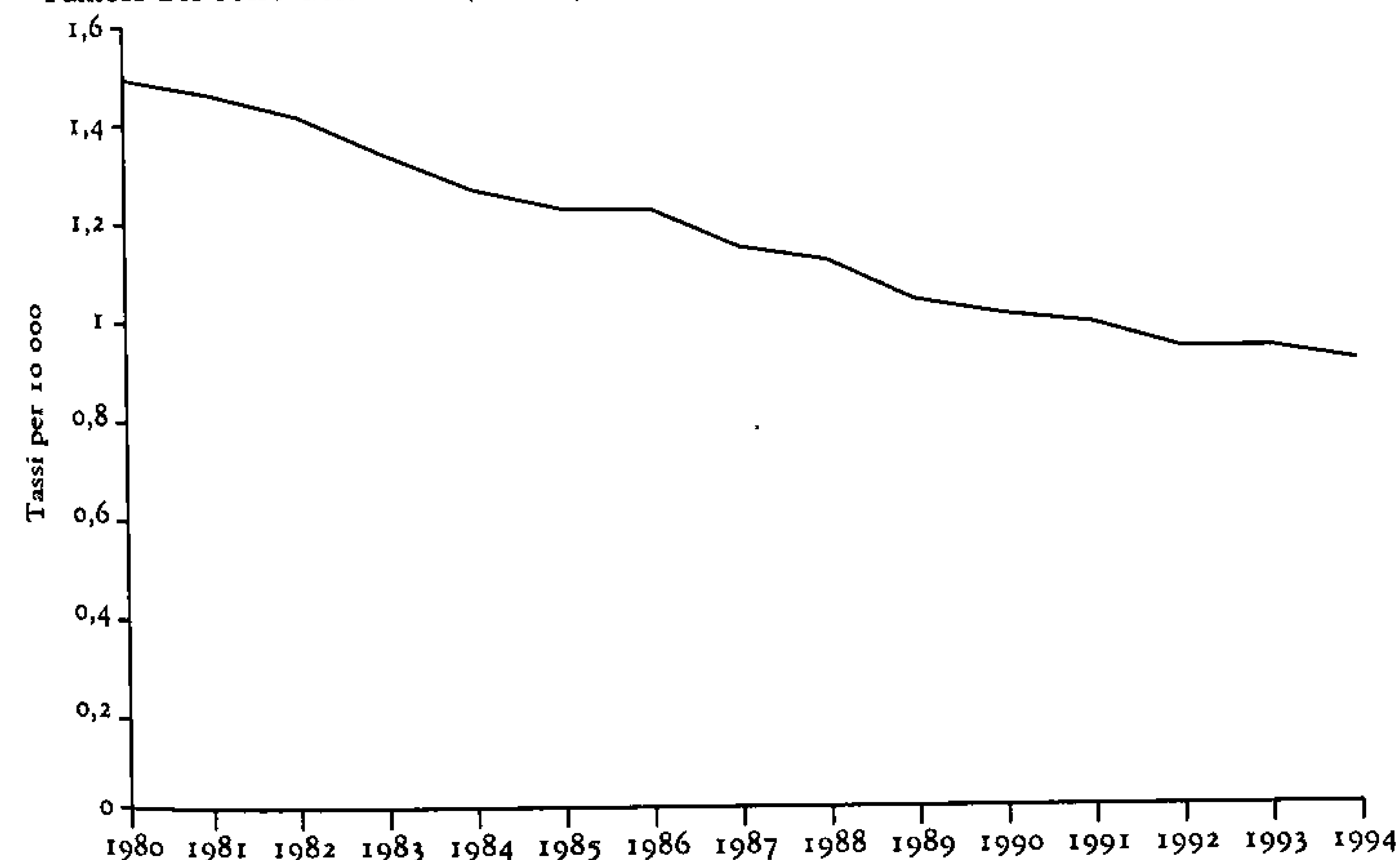


Figura 3.
Tumori del colon-retto.

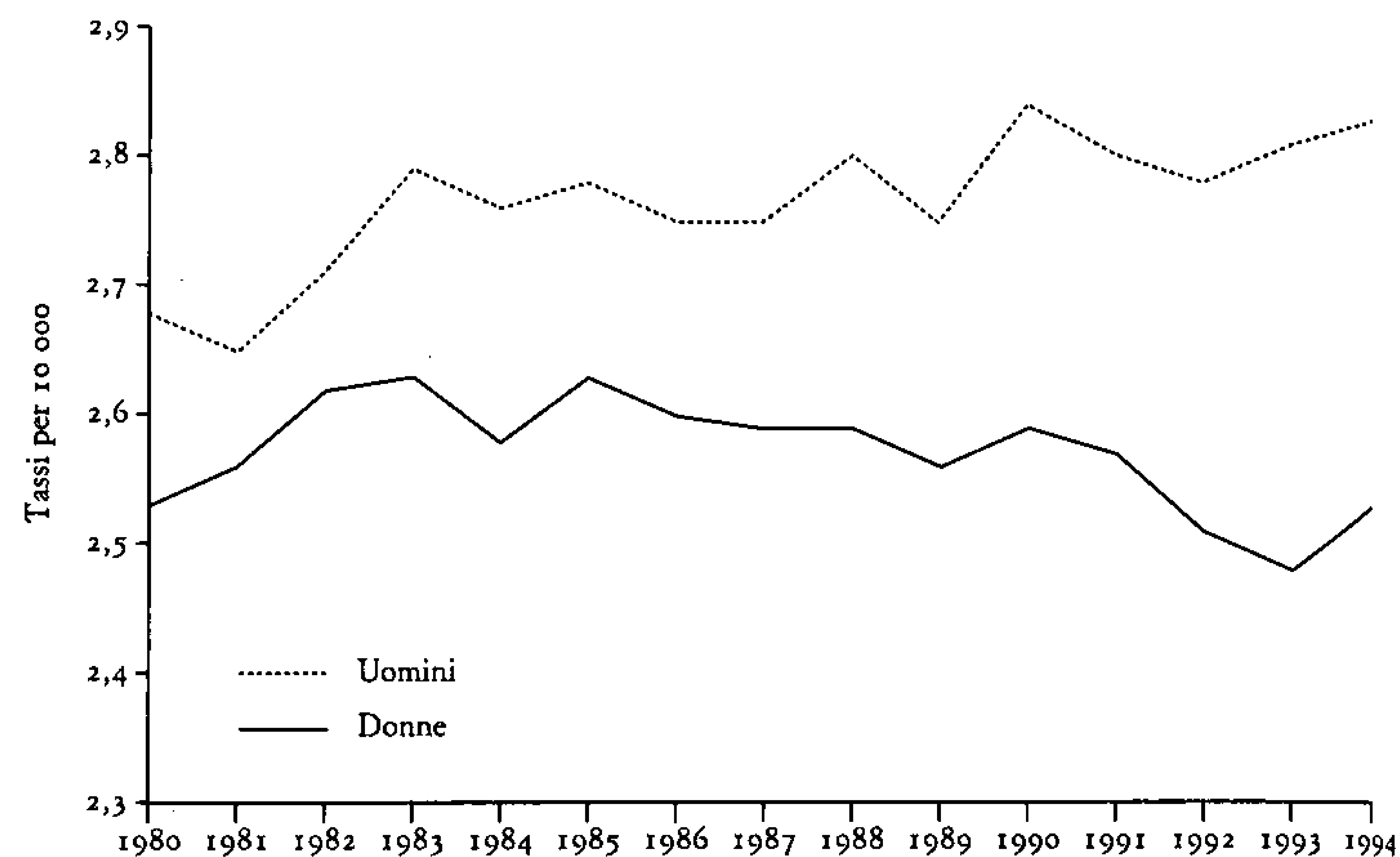


Figura 4.
Tumori della mammella (donne).

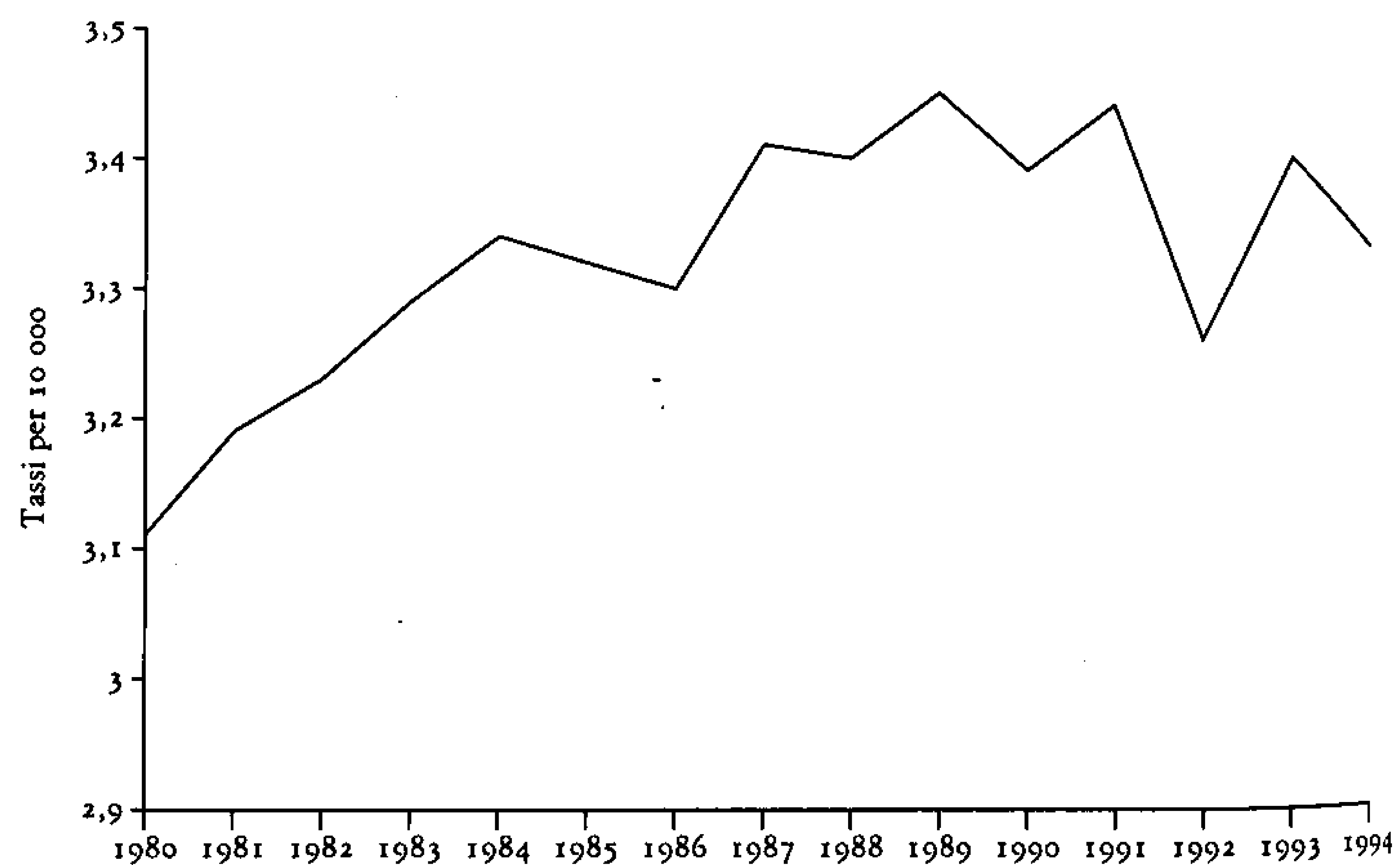


Figura 5.
Tumori del polmone.

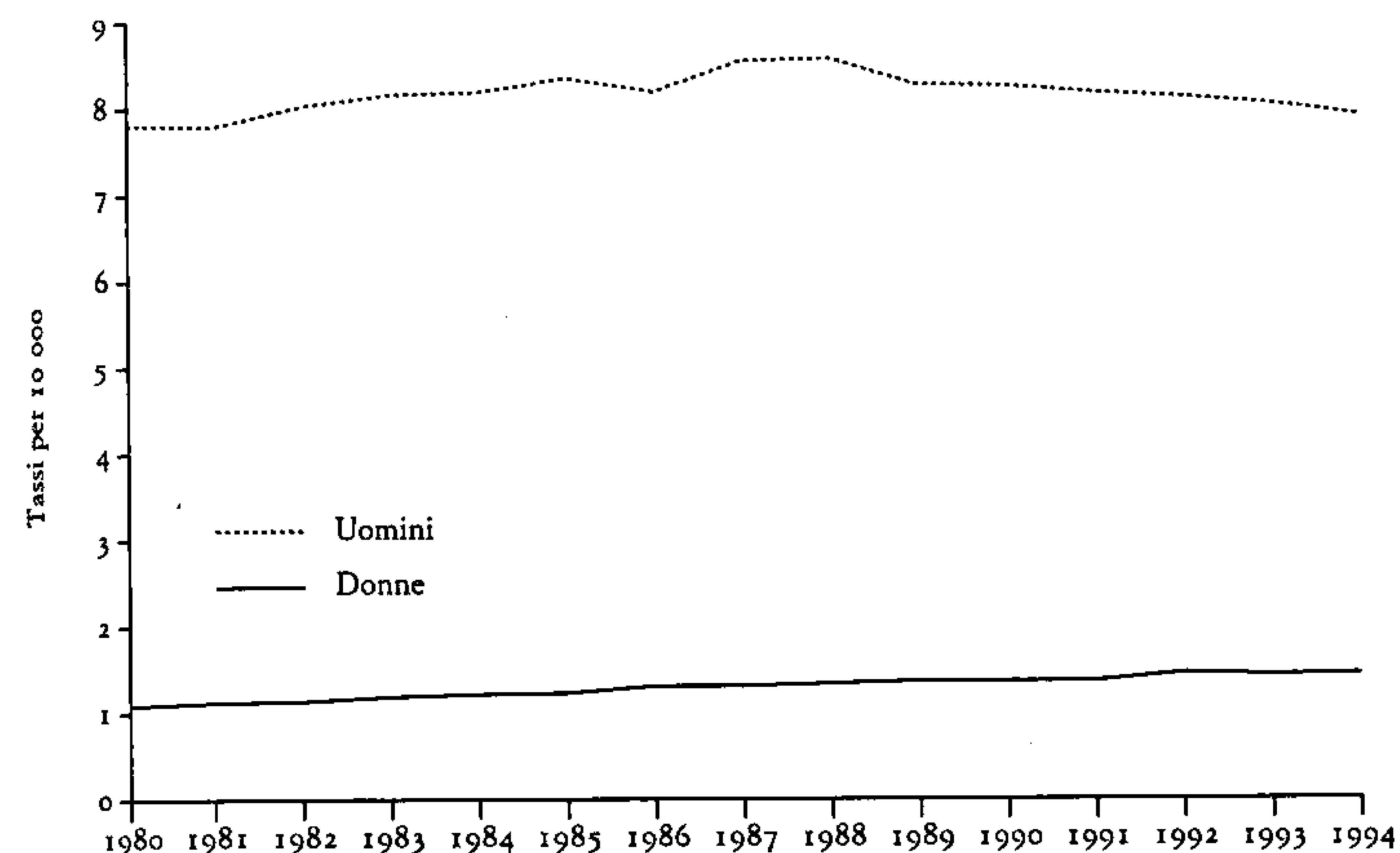


Figura 6.
Disturbi circolatori dell'encefalo.

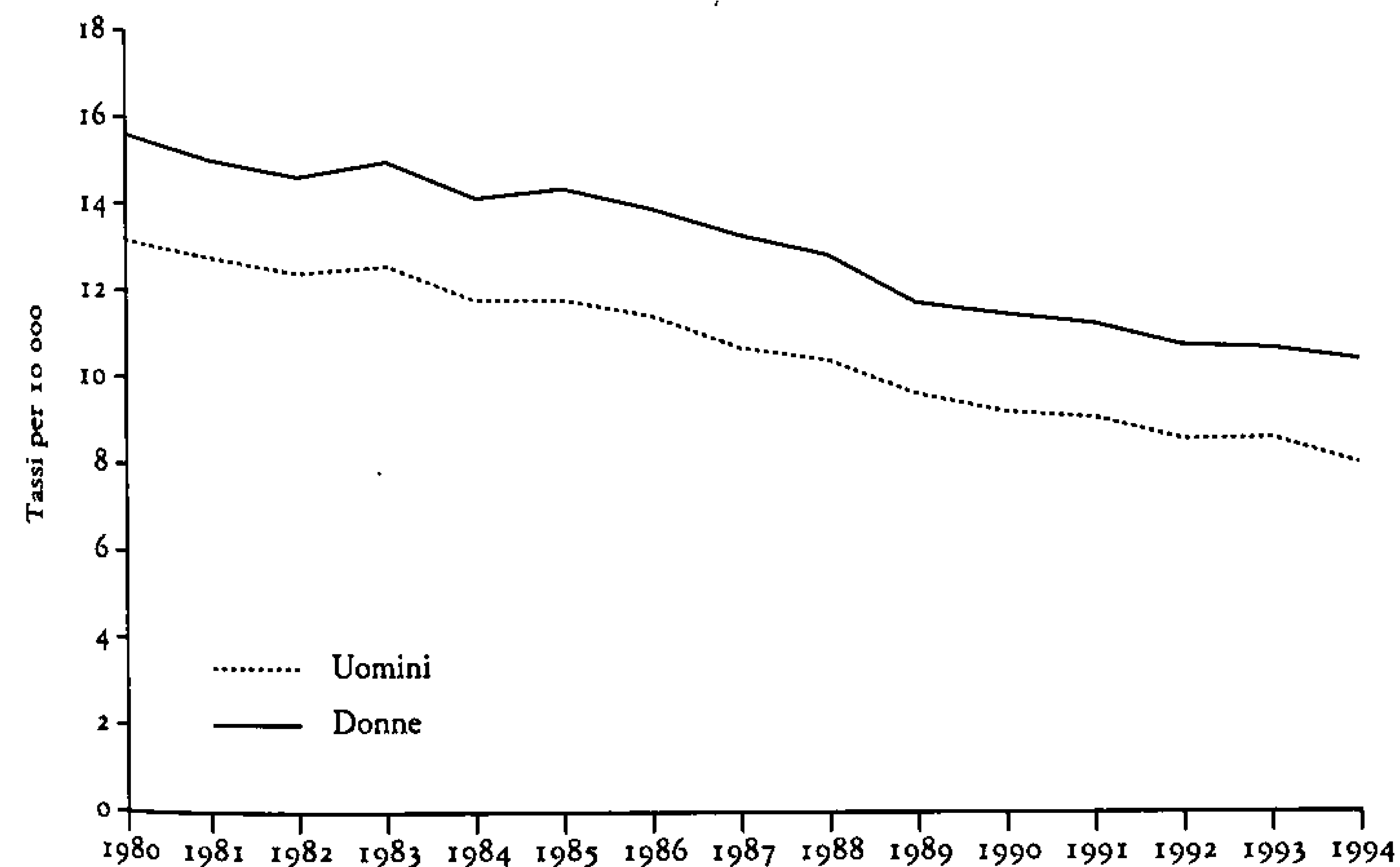
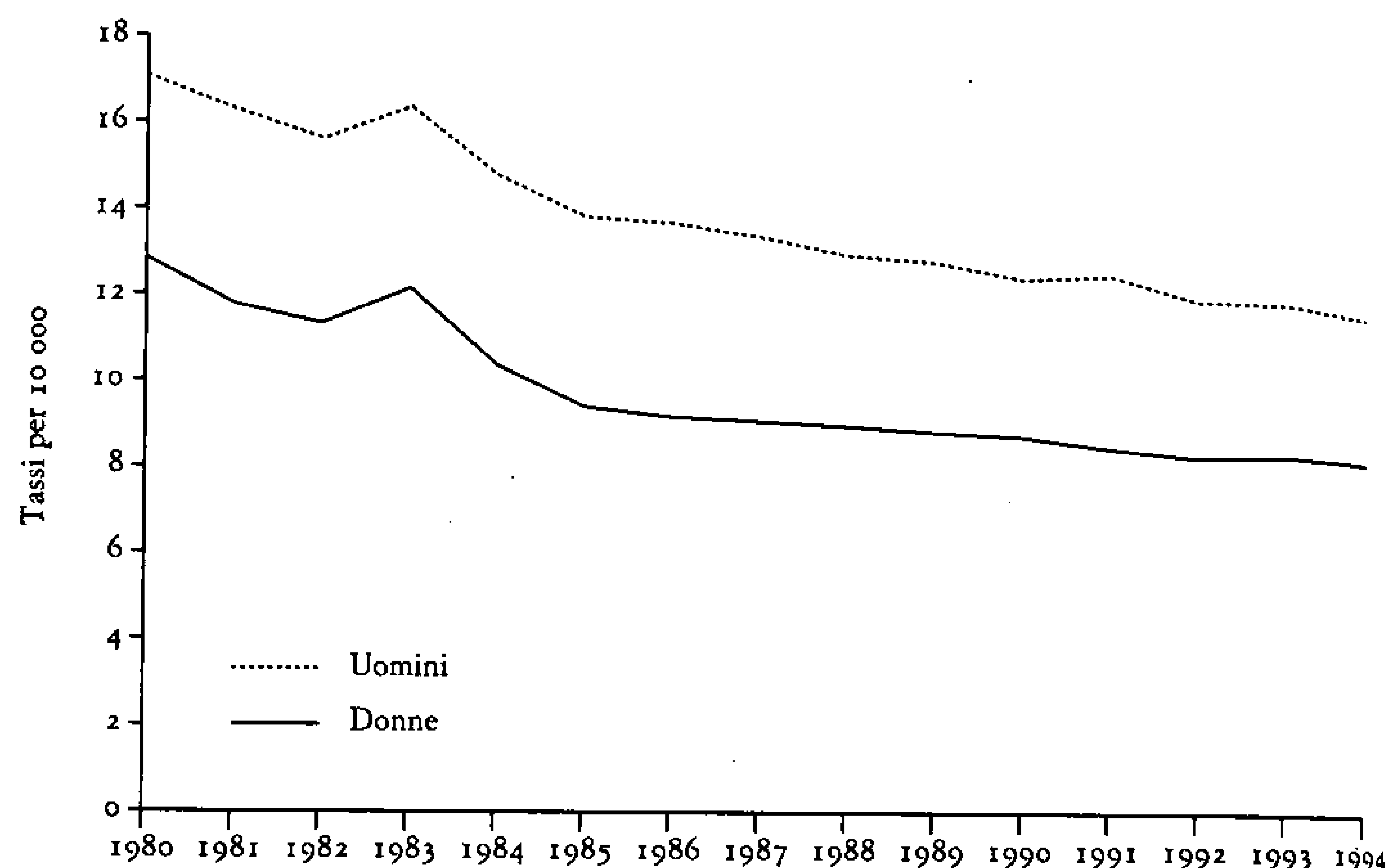


Figura 7.
Malattie ischemiche del cuore.



* Tassi di mortalità per 10 000 persone di tutte le età per anno in Italia, per alcune cause di morte selezionate, negli anni 1980-94 (fonte: Istituto superiore di sanità).

Maleficio

di Francesco Remotti

1. Per diversi decenni l'antropologia ha fatto sua la distinzione che Kenneth Pike aveva proposto in campo linguistico: quella tra punto di vista "emico" (da fonemico) e punto di vista "etico" (da fonetico), intendendo con il primo la selezione e la classificazione di suoni che all'interno di una lingua costituiscono propriamente i suoi fonemi e con il secondo l'individuazione e la classificazione delle possibilità foniche che la conformazione organica degli esseri umani pone a disposizione delle varie lingue. I concetti di tipo emico sono quindi variabili da società a società (da lingua a lingua) e si radicano nei loro princìpî interni e peculiari, mentre i concetti di tipo etico esibiscono una generalità e una trasversalità che li rendono alquanto indipendenti dalle scelte culturali. Ci si può legittimamente chiedere se i concetti di male e di maleficio siano di tipo etico (cioè se possano vantare caratteri e dimensioni di generalità transculturale) o di tipo emico (se quindi richiedano un piú specifico trattamento culturale). Una volta riconosciuto che non esiste una società "senza male" e che comunque gli esseri umani individuano e classificano come "male" certi eventi (il dolore fisico, le malattie, la morte non rientrano forse in una qualche categoria di male?), si aprono immediatamente questioni attinenti alla natura del male, alle sue tipologie, ai rapporti gerarchici che si possono instaurare tra i vari tipi di male, alle modalità di reagire che li riguardano, nonché alle spiegazioni che l'insorgenza del male sembra comunque richiedere: tutti questi problemi sono di natura squisitamente culturale, nel senso che rinviano a specifici contesti culturali.

Come Marc Augé e Claudine Herzlich sottolineano fin dall'inizio del loro saggio introduttivo a *Il senso del male* [1984], i fenomeni che normalmente vengono collocati nelle categorie di "male" (male fisico o male morale) da parte delle varie società richiedono urgentemente un'"interpretazione", un conferimento di

"senso". Difficilmente una società può sopportare che esista il male, che si verifichi "e basta", che colpisca i suoi componenti, senza provvedere a fornire una qualche spiegazione. Un male senza senso farebbe troppo male: per essere in qualche modo tollerabile occorre rinvenire il "senso del male" e le società – nessuna delle quali è ovviamente esente da malattie, sciagure, disgrazie, infine dalla morte – non possono esimersi dal ricercarne motivi e ragioni, classificazioni e rimedi.

2. Per i pigmei BaMbuti della foresta dell'Ituri (Congo orientale) la ricerca del senso del male conduce a qualcosa che esiste "fuori"della loro società e che è piú grande e permanente: la foresta, la quale è normalmente dispensatrice di bene (cibo, riparo ecc.). Anche il male (le malattie, le disgrazie, la morte) proviene dalla foresta, non però da una sua intenzionalità malvagia, bensí da una sua momentanea "assenza": il male entra nella vita degli uomini quando la foresta si addormenta. Occorre allora svegliarla dolcemente con il canto del *molimo*, una cerimonia notturna che, nel pensiero mbuti, ha la funzione di ristabilire il contatto benefico tra la foresta e i suoi figli. Il vecchio Moke, al cui pensiero Colin Turnbull fa risalire questa toccante ricostruzione della concezione del male nella cultura mbuti, spiega questa quasi assenza del male come maleficio, allorché aggiunge che, quando la foresta si riveglia a seguito del canto del *molimo*, «tutto torna a essere bello e buono» [TURNBULL 1961, trad. it. p. 95]. La foresta è principio del bene; se il male esiste – e indubbiamente esiste anche per i pigmei BaMbuti – esso non è dovuto a una qualche entità che lo "fa" o lo provoca. Anzi, il pensiero mbuti si spinge fino al punto di trasformare il male (le disgrazie che costellano la vita) in qualcosa di positivo, su cui vi è poco o nulla da recriminare. In uno dei canti notturni del *molimo* si dice infatti: «il buio ci circonda, ma se c'è il buio, e se il buio è della foresta, allora il buio dev'essere buono» [TURNBULL 1961, trad. it. pp. 95-96]. La ricerca del senso del male conduce il pensiero mbuti alla foresta, a un'entità buona che non elimina il male dalla vita degli esseri umani, e che tuttavia elimina l'idea che alla radice del male vi sia un "maleficio" provocato da una qualche entità, umana o extraumana che sia.

Sono ovviamente molte le strade percorribili nella ricerca del senso del male. La vecchia dei BaIla, di cui ci parla una leggenda raccolta da Edwin W. Smith e Andrew Murray Dale [1920, trad. it. pp. 197-98], rappresenta una figura emblematica sotto questo profilo. Colpita fin dalla tenera età nei suoi affetti piú cari (le muoiono genitori, figli, nipoti), la vecchia ritiene che Leza, la divinità, sia l'autore di tutti i suoi mali. La leggenda ci illustra i due modi che la vecchia inventa per andare a "trovare" Leza e chiedergli direttamente il motivo di tante disgrazie: il primo coincide con una costruzione che sale verso il cielo e che però, appena prima di raggiungerlo, crolla miseramente; il secondo è un viaggio che la vecchia intraprende per arrivare fino all'orizzonte, dove cielo e terra sembrano congiungersi. La leggenda non si limita però a illustrare i due percorsi che hanno portato la vecchia fuori della sua società e anche da se stessa, ma ci racconta pure del fallimento inesorabile della sua ricerca: ella non troverà mai Leza, il facitore dei suoi mali. La gente che incontra nei villaggi via via attraversati spiega però il motivo di questo fallimento: Leza, la divinità, è "colui che assedia", "che incombe" e che si trova sulle spalle di ogni individuo, dietro a ognuno di noi. Inutile dunque e pericoloso cercarlo altrove: la vecchia infatti, nel suo vano tentativo di trovare Leza, muore di crepacuore. Ma la consapevolezza che Leza incombe su ciascuno di noi si trasforma nel riconoscimento dell'impossibilità di portare a termine la ricerca: nessuno è in grado di giungere a guardare in faccia colui che incombe sulle spalle di ogni essere umano e chiedergli direttamente perché abbia voluto provocare i mali che ci affliggono. Se la ricerca di chi possa essere ritenuto il principale facitore dei mali dell'umanità è plausibile, imperscrutabili rimangono i motivi dei suoi malefici.

3. Dunque, sia per i pigmei BaMbuti sia per i BaIla l'indagine del senso del male porta a un'entità sovraumana, ma nel caso dei BaMbuti questa entità (la foresta) non provoca di sua volontà il male, mentre nel caso dei BaIla si tratta di un'entità che intenzionalmente "fa" del male agli esseri umani, a ogni essere umano. Colin Turnbull prende poi in esame la profonda differenza di atteggiamenti nei confronti del male da parte dei pigmei BaMbuti da un lato e degli abitanti dei villaggi (gruppi bantu e sudanesi, con cui i BaMbuti sono in contatto) dall'altro. Per i BaMbuti c'è un termine nella ricerca del senso del male: la ragione si trova fuori della società e il rimedio consiste nella ripresa del rapporto di fiducia e di tenerezza nei confronti della foresta. Per i gruppi bantu e sudanesi, invece, l'asse viene decisamente spostato sulla società: l'origine del male (soprattutto la morte) non è altrove, è invece "dentro" la società. Volendo usare la terminologia mbuti,

potremmo dire che per i gruppi bantu e sudanesi il "buio" (il male) non è "attorno" a noi, ma è "fra", e anzi "dentro" di noi. Istruttivi sono i casi riportati da Turnbull. Pur trattandosi del decesso di due donne pigmee (una giovane e una vecchia), i BaMbuti a un certo punto decidono di abbandonare i vicini bantu nella loro ossessiva ricerca del colpevole e ritornare all'interno del loro mondo, la foresta. Al contrario, pur trattandosi di morti estranee al loro gruppo, i vicini bantu insistono nella ricerca del "maleficio": se male vi è stato (in questo caso la morte), ciò significa che qualcuno ha "fatto" il male e questo qualcuno non risiede fuori della società, ma "dentro". Racconta Turnbull che, mentre i pigmei BaMbuti facevano ritorno ai loro luoghi piú esclusivi all'interno della foresta, i bantu dei villaggi continuavano invece a chiedersi e a indagare su chi, nella loro società, poteva aver provocato la morte di quelle donne.

Per molte culture, in effetti, la morte è assai di rado, o quasi mai, un evento meramente naturale: esso è invece un evento sociale. Su questo punto, non tutti i pigmei della foresta equatoriale africana la pensano come Moke, o piú in generale come i BaMbuti dell'Ituri studiati da Turnbull. Tra i BaYaka della Repubblica Centrafricana, ad esempio, Louis Sarno ha potuto constatare – nonostante il loro pronunciato realismo – un'improvvisa e stupefacente diffusione della credenza nel *gundu*, una sostanza che si trova in certi individui, a cui è possibile far risalire la causa dei mali che affliggono i componenti della società: malattie, disgrazie, morte [SARNO 1993, trad. it. p. 315]. I pigmei BaMbuti – come abbiamo visto – non tengono in considerazione credenze di questo genere; i pigmei BaYaka, invece, se ne sono lasciati contagiare e, in occasione di disgrazie, anche tra loro si verifica una grande agitazione mentale, dovuta alle accuse di usare il *gundu*, lanciate a destra e a manca. Se c'è il male, per i BaYaka esso non è imputabile alla foresta (o al suo temporaneo venir meno), né a una divinità malevola e incombente, è invece imputabile a qualcuno che nella società usa il *gundu*.

Questa spiegazione sociale o "sociologica" del male – riconducibile a un maleficio compiuto da esseri umani facenti parte della stessa società – trova evidentemente motivazioni assai profonde e quasi inestirpabili, se da un lato resiste (come tra i BaYaka) a ogni tentativo di confutazione e se dall'altro conosce una diffusione in moltissime società, di qualsiasi continente. – Hai mai visto nessuno usare il *gundu*? – chiede Louis Sarno a uno dei suoi interlocutori. – Mai, – ammise Mobo. – E allora come fai a sapere che esiste? – Magari c'è, – fu la risposta di Mobo [*ibid.*, p. 315]. Con atteggiamento illuministico Sarno tenta di arginare questa marea montante della credenza nel *gundu*, ma poi si rende conto che essa aveva messo radici cosí profonde che egli stesso incominciò a chiedersi e persino a temere che ci fosse un fondamento di verità: «forse il *gundu* era il modo con cui i BaYaka spiegavano un fenomeno reale [...] i cattivi pensieri (l'invidia, la gelosia, l'astio) possono uccidere, senza nemmeno bisogno di muovere un dito» [*ibid.*, p. 321].

4. Questo spostare l'attenzione, nella ricerca del senso del male, da entità extraumane (quali possono essere la foresta e la divinità) a entità umane e soprattutto agli esseri umani in società finisce con l'aprire un vero e proprio vaso di Pandora: se davvero vogliamo ricercare cause e autori del male, le società umane – anche quelle di piccole dimensioni, le comunità dalle interazioni "faccia a faccia" – offrono una quantità impressionante di occasioni, spunti, indizi, prove. Invidia, malanimo, rancore, desiderio di danneggiare o addirittura eliminare colui che si frappone alle nostre aspirazioni e alle nostre aspettative, infine desideri di vendetta contrassegnano costantemente la vita sociale di tutti i giorni. Il "far male" a qualcuno può assumere – com'è ovvio – forme diverse, piú o meno esplicite, dirette, gravi, efficaci. Le forme piú gravi e dirette sono quelle che rientrano nella categoria dell'omicidio, ma vi è poi tutta una serie di forme intermedie, che sfumano verso il polo di un'intenzionalità di maleficio espressa o realizzata, per cosí dire, a distanza. Senza alcun dubbio c'è una grande differenza tra l'uccidere qualcuno e il trafiggere di spilli la sua immagine. Benché in entrambi i casi l'azione malvagia sia animata da un intento distruttivo, a un estremo troviamo atti la cui efficacia è immediatamente misurata dai suoi effetti cruenti o letali, mentre all'altro estremo essa è molto piú vaga, ipotizzata, temuta o auspicata, risultante da un gioco psicologico piú che non da effetti di ordine fisico, chimico, biologico. Il maleficio psicologico, volto alla distruzione o al danneggiamento dell'immagine di una persona, può essere realizzato con la maldicenza, con la calunnia o con la diffusione di notizie tenute fino a un certo punto segrete. In *Le relazioni pericolose* di Pierre Choderlos de Laclos, la marchesa di Merteuil dichiara "guerra" al suo ex amante, il visconte di Valmont: «quando ho qualcosa contro qualcuno non lo schernisco; faccio di meglio, mi vendico» [*Le relazioni pericolose*,

lettera CLIX, p. 353]. Il giovane e nuovo amante della marchesa, il cavaliere Danceny, messo al corrente degli inganni orditi da Valmont, lo uccide in duello subito dopo.

La "guerra" e la "vendetta" della marchesa di Merteuil sono altra cosa dalle modalità distruttive di un Azande che, pur avendo «l'odio nel cuore» e volendo distruggere l'unione coniugale di un suo rivale, raccoglie nella savana delle "medicine" (piante) malefiche e nottetempo, di nascosto, le va a collocare in buchi e anfratti della casa della sua potenziale vittima. Dopo queste azioni di per sé non dannose, l'aggressore invoca la medicina affinché essa eserciti il suo effetto, facendo in modo che la vittima designata e sua moglie «possano litigare e prendersi a coltellate» [EVANS-PRITCHARD 1937, trad. it. p. 480]. Come è evidente, l'aggressore si astiene dalle modalità di attacco diretto: non uccide il suo rivale e neppure distrugge psicologicamente la sua immagine, intervenendo sui rapporti sociali in cui è implicato. Affida invece a una sostanza (la medicina), opportunamente manipolata, la sua intenzione di provocare il male: sarà questa ad agire in sua vece. Dopo che l'aggressore ha collocato le sue medicine nei punti giusti in prossimità della casa del rivale e le ha invocate affinché manifestino il loro potere malefico, «le disgrazie – come dice un informatore di Evans-Pritchard – cominciano ad abbattersi sull'uomo» [*ibid.*, p. 497]. È allora che la vittima comincia a sospettare che qualcuno gli voglia del male e voglia rovinare la sua vita o la sua famiglia ed è allora che comincia a indagare per scoprire il colpevole.

In questo tipo di maleficio, vi è dunque da parte dell'aggressore una proiezione malefica verso la sua vittima, un'espressione di intenzionalità distruttiva che si concretizza per lo piú in gesti rituali, nonché nella manipolazione simbolica di sostanze e di parole; da parte della vittima (o di chi si ritiene tale) si assiste invece alla formulazione di un sospetto, all'attivazione di un atteggiamento di paura, al bisogno di scoprire le trame malefiche e il loro possibile autore, da ultimo alla formulazione di accuse. Da parte dell'aggressore, come da parte della vittima, vi è un'intensa ideazione: il maleficio, lanciato o subito, è ammantato da una serie di idee; e sono queste che lo rendono particolarmente interessante sotto il profilo culturale o sociale. Il fatto di astenersi, da parte dell'ipotetico aggressore, da azioni di attacco diretto (sia esso fisico, come l'omicidio, o psicologico, come la maldicenza) si combina con la produzione di idee che riguardano molto spesso sia la natura umana sia i rapporti sociali in cui gli esseri umani sono inseriti. Tra l'ideazione dell'aggressore (A) e quella della vittima (B), tra la proiezione malefica del primo e i sospetti del secondo, si collocano le "disgrazie" che colpiscono quest'ultimo. Nella ricostruzione fornita dall'informatore di Evans-Pritchard, le "disgrazie" occupano in effetti una posizione intermedia tra A e B: ne costituiscono per cosí dire il legame o, per meglio dire, l'occasione per istituire o per supporre un legame malefico tra i due. Ma se dal punto di vista di A le disgrazie sono l'obiettivo finale di una proiezione malvagia (scopo sperato di riti e manipolazioni simboliche), dal punto di vista di B esse rappresentano il momento iniziale di un'ideazione intessuta di sospetti e di paure.

Perché l'aggressore A non colpisce direttamente il suo rivale (come Danceny che sfida a duello Valmont)? Perché si affida ai poteri – alquanto dubbi – di sostanze e di parole malefiche (tant'è vero che occorre auspicarne l'efficacia)? Le aggressioni sia fisiche sia psicologiche sono azioni a cui gli individui ricorrono in qualsiasi tipo di società e hanno il vantaggio – se cosí si può dire – di distruggere o danneggiare in modo concreto e inequivocabile il proprio avversario. Affidarsi invece ai supposti poteri malefici di parole o di sostanze significa rendere la propria aggressione molto piú aleatoria e incerta nei suoi risultati: significa soprattutto dare espressione al proprio desiderio di aggressione, piú che non attuare un vero e proprio progetto distruttivo; significa far leva psicologicamente sulla paura che può impadronirsi del proprio avversario, giocare sull'indebolimento delle sue difese generato dal sospetto che qualcuno, indeterminato o nascosto, gli voglia far del male (come si verifica nel caso della "morte voodoo", indagata da Walter Cannon [1942]); significa alla fin fine adottare un atteggiamento di attesa: l'attesa – nel frattempo sostenuta dall'espressione simbolica della propria aggressività e della propria volontà distruttiva – delle disgrazie che, prima o poi, colpiranno il rivale o la vittima fin a quel punto ignara delle intenzionalità malefiche di questo o quell'individuo.

Quelle che abbiamo appena illustrato sono modalità aggressive che una cultura – come, ad esempio, quella degli Azande, da cui abbiamo preso spunto – può senz'altro ammettere e concepire: gli informatori zande hanno descritto in dettaglio a Evans-Pritchard i passi di coloro che, con il cuore pieno di rancore e di odio, intendono fare del male ad altri, affidandosi soltanto a manipolazioni di sostanze e di parole. Il loro operare è tuttavia segreto e tenuto rigorosamente nascosto. Gli Azande dicono che tra loro c'è gente

che fa uso di «medicine malefiche» (le piante raccolte nella savana), «ma nessuno – afferma Evans-Pritchard [1937, trad. it. p. 505] – ha ammesso di possederle». Anche per questo motivo Evans-Pritchard nutre forti dubbi sull'esistenza reale di queste sostanze e fa coincidere la loro esistenza con la «credenza» in esse. Lo scetticismo espresso dall'antropologo inglese, in linea del resto con lo scetticismo degli stessi Azande a proposito dell'efficacia di questi rituali di aggressione [*ibid.*, trad. it. p. 570], sposta in modo consistente il problema di questo tipo di maleficio sul versante di colui che ritiene di essere una vittima. Costui non è ferito o ucciso in duello (come pure potrebbe avvenire anche tra gli Azande), ma è colpito da "disgrazie" e le interpreta come un "maleficio" che "altri" gli avrebbero procurato. In una società, quanti individui "vorrebbero" fare del male ai loro vicini e persino ai loro congiunti e quanti individui a loro volta suppongono o temono che altri vogliano fare loro del male. L'interpretazione che la vittima fornisce relativamente alle "proprie" disgrazie non è la prova dell'esistenza di quei poteri malefici (di sostanze, di gesti e di parole) di cui si è parlato; è invece l'affermazione dell'esistenza nella società di "intenzioni" malvagie che tuttavia non prendono la forma di azioni aggressive dirette e concretamente efficaci.

5. Finora ci siamo astenuti dall'usare parole come "magia" (o "magia nera"), "stregoneria", "fattucchieria". Lo studio che Edward E. Evans-Pritchard ha dedicato agli Azande al confine tra Sudan e Congo, e che costituisce un modello di indagine a cui è tuttora indispensabile riferirsi, fa però uso di questi termini indubbiamente legati alla storia delle società europee e con i quali egli cerca di tradurre nozioni zande corrispondenti. In particolare, ciò che è stato descritto nelle pagine precedenti come un maleficio intenzionalmente progettato da un individuo A contro un individuo B è detto dagli Azande *gbegbere ngua* o *kitikiti ngua*, ovvero "magia" (*ngua*) illecita, immorale, cattiva; per rendere questo concetto in inglese Evans-Pritchard ha scelto il termine *sorcery* e in italiano esso è stato tradotto con "fattucchieria". Ma per gli Azande la questione delle cause sociali delle disgrazie è piú articolata: essi infatti ammettono, oltre a *gbegbere ngua* o *kitikiti ngua*, una causalità per certi versi piú semplice e per altri versi piú inquietante. Si tratta del *mangu*, che in inglese viene reso da Evans-Pritchard con il termine *witchcraft* e che in italiano è stato tradotto con "stregoneria". La distinzione tra *ngua* (specialmente nella sua versione "cattiva") e *mangu*, tra *sorcery* e *witchcraft*, tra "fattucchieria" e "stregoneria" non è affatto limitata agli Azande: essa assume un rilievo piú generale ed è per questo che vi insistiamo.

Secondo gli Azande, vi sono certi individui che, senza compiere alcun rito, pronunciare formule magiche o possedere particolari medicine pericolose (come sarebbe il caso dei "fattucchieri"), sono in grado di fare del male ai loro vicini. Essi semplicemente possiedono *mangu*, una sostanza malefica che risiede nel loro corpo e che può essere individuata, mediante autopsia, nell'intestino tenue. Oltre a essere una sostanza fisica, si ritiene che *mangu* sia ereditaria, nel senso che viene trasmessa per discendenza unilineare di padre in figlio, anche se può succedere che essa, operante nel padre, risulti inattiva o "fredda" – come essi dicono – nel figlio. Se *mangu* è una sostanza fisica, presente nell'intestino di un individuo, il suo agire è però di ordine psichico, immateriale. Vi è un'anima del *mangu*, «l'anima della stregoneria» (*mbisimo mangu*), la quale fa sí che la sostanza malefica, di per sé contenuta nell'intestino di un individuo, possa esercitare la sua influenza nefasta a distanza: il *mbisimo* lascia il corpo dell'individuo portatore del *mangu*, si reca presso un altro individuo, porta via l'anima della sua carne o dell'organo colpito e la divora con una sorta di atto cannibalico incorporeo. L'atto della stregoneria potrebbe avere effetti letali: a differenza del *gbegbere ngua*, che provoca una malattia grave in maniera improvvisa, il *mangu* dà luogo a un'infermità che mina lentamente l'organismo della vittima, conducendolo gradatamente alla morte [*ibid.*, pp. 57-76].

Se da un lato gli Azande fanno ricorso alla nozione di *mangu* per spiegare una pluralità di disgrazie (non soltanto la morte di un individuo), dall'altro non tutte le disgrazie sono riconducibili a *mangu*. Ciò significa che *mangu* è un evento ordinario della loro vita sociale: ci si può imbattere costantemente nell'influenza nefasta di *mangu*, nel senso che molti individui possono essere portatori inconsapevoli di questa sostanza malefica. Anche in assenza di *gbegbere ngua* (volere espressamente il male di un individuo e adoperarsi ritualmente o simbolicamente in tal senso), è normale che nella società vi siano diversi portatori di *mangu*, fonte inestirpabile di disgrazie: «la stregoneria si aggira sempre intorno e forse è impossibile sradicarla dalla propria vita» [*ibid.*, p. 127]. Nella vita è inevitabile che ci si faccia dei nemici ed è inevitabile che l'anima del loro *mangu* – anche a loro insaputa – provochi disgrazie grandi e piccole. Nella vita zande c'è, per cosí dire, un pul-

viscolo di disgrazie che possono essere ricondotte al *mangu*, ma l'individuo zande, l'ipotetica vittima del *mangu*, «nove volte su dieci non fa nulla. È un filosofo e sa che nella vita bisogna accettare il male e il bene». Solo quando le disgrazie sono particolarmente gravi (e soprattutto in presenza della morte), occorre consultare oracoli e antistregoni per stanare il portatore della sostanza malefica: il piú delle volte egli dichiara ad alta voce che, «se lui è stregone, non ha coscienza del proprio stato e non sta nuocendo al malato intenzionalmente» e si rivolge perciò alla sostanza che è nel suo ventre, implorandola di diventare «fredda», di disattivarsi [*ibid*., p. 135]. Egli non vuole fare del male e si dimostra persino grato che, attraverso l'oracolo, sia stato avvertito in tempo, prima che il *mangu* porti a termine la sua azione malefica [*ibid*., p. 137]. A questo punto, occorre che lo stregone "raffreddi" la sostanza sputando con la bocca uno spruzzo d'acqua sull'ala di un pollo, ricorrendo quindi a un gesto simbolico e rituale. Ma secondo gli Azande tale gesto non ha in sé alcun valore, se l'uomo non aggiunge la convinzione profonda e sincera di un "raffreddamento" interiore: egli deve poter raffreddare il suo *mangu* espellendo – come dicono gli Azande – «l'acqua dal ventre» e non semplicemente dalla bocca. All'inizio, l'uomo è inconsapevole del suo *mangu*, della carica distruttiva che porta nelle sue viscere, ma una volta individuato, scoperto e garbatamente invitato a provvedere, egli cerca di agire su di sé, al proprio interno, non certo per sradicare il *mangu*, ma quanto meno per raffreddarlo e disattivarlo, per porlo sotto controllo. Se, nonostante questo tentativo di mutamento interiore da parte dello stregone, il malato muore, l'intera situazione cambia: i parenti della vittima sono ormai obbligati a vendicarsi, non c'è piú spazio per trattative con lui e si iniziano immediatamente le procedure per vendicare il morto. È allora giunto il momento di rivolgersi al *ngua*, alla magia socialmente approvata, e in particolare alla magia di vendetta, che però non si realizzerà immediatamente, ma richiederà «reiterati e pazienti sforzi» dei familiari prima della morte dello stregone [*ibid*., p. 138]. Il responsabile non viene messo a morte dai parenti né da un'autorità superiore: anche in questo caso, il legittimo desiderio di vendetta viene affidato ai mezzi e alle procedure, piú lente, incerte e simboliche, del *ngua*; anche in questo caso, occorre attendere – da sei mesi a due anni – che nel vicinato qualcuno muoia e che l'oracolo assicuri che il suo decesso sia davvero dovuto alla magia di vendetta messa in atto dai familiari [*ibid*., pp. 652-53].

6. Come si è detto, non è solo tra gli Azande che la causalità sociale delle disgrazie assume la duplice forma del maleficio intenzionale e del potere malefico inintenzionale: si tratta di una distinzione non universale, ma senz'altro molto diffusa, in Africa cosí come in altri continenti. Si è pure visto che in relazione a questi tipi di maleficio si sviluppa un'intensa ideazione. Il fatto di riportare in un modo o nell'altro alla società la causa delle disgrazie che colpiscono i suoi componenti offre l'occasione per elaborare concezioni molto significative sulla natura degli esseri umani e dei rapporti sociali in cui sono inseriti e da cui dipendono. Nelle varie teorie riguardanti la "stregoneria" – specialmente quella che viene fatta coincidere con l'esistenza di una sostanza malefica interna – sorprende che molto spesso la causa dei mali che si abbattono su di noi non venga ricercata tanto lontano da "noi". Se tra i Navaho del Sud-Ovest degli Stati Uniti gli stregoni sono per lo piú individui che abitano "lontano" (anche cento miglia) rispetto alla comunità di riferimento [KLUCKHOHN 1944], tra i Dobu della Melanesia i sospetti e le accuse di stregoneria possono riguardare gli stessi coniugi, costretti a vivere sotto lo stesso tetto, ma provenienti da gruppi che si considerano reciprocamente "stranieri" e potenzialmente ostili [FORTUNE 1932]. In modo davvero inquietante, tra i Lese della foresta dell'Ituri (Repubblica Democratica del Congo) si ritiene che il *kunda*, la sostanza a cui si deve la morte degli individui, si trovi normalmente nei parenti patrilineari piú stretti (ad esempio i fratelli), con cui si condivide la residenza nel villaggio [GRINKER 1994]. In questo caso, il male non è nemmeno portato da fuori: il male è letteralmente "in noi" e i Lese devono davvero ricorrere agli "altri", ai denigrati pigmei Efe, per potersene liberare, almeno temporaneamente. Il *gundu* dei BaYaka, il *mangu* degli Azande, il *kunda* dei Lese sono concetti che individuano una fonte interna di male di cui solo parzialmente si può ottenere un controllo e di cui non ci si può mai liberare del tutto. Spostare l'asse della ricerca eziologica del male verso la società, sondare la comunità e in essa gli individui e le loro relazioni sociali, scovandovi fonti continue e praticamente inesauribili di maleficio, significa in un certo senso sporgere l'occhio su un «abisso». Kluckhohn [1944, trad. it. p. 118] cita a questo proposito Kenneth Burke: «Gli esseri umani costruiscono le loro culture [...] sull'orlo di un abisso». Mary Douglas, nel commentare lo studio di Godfrey Lienhardt sulla stregoneria dei Dinka, sottolinea la riluttanza da parte di questa popolazione su-

danese ad attribuire a qualcuno la definizione di stregone, in quanto in ogni persona vi sono quei desideri e quelle pulsioni distruttive che, nel caso della stregoneria, affiorano in modo meno controllato. Se nei casi in cui la stregoneria viene nettamente identificata e perseguita in questo o in quell'individuo si può dire (ricalcando Sartre) che «l'inferno è negli altri», nel caso dei Dinka l'inferno risulta dentro alle loro stesse persone [DOUGLAS 1970, trad. it. p. 29]. Collocando le fonti dei malefici in "noi" o negli "altri", nel cuore di ogni persona oppure in certe categorie di individui (come potrebbero essere le streghe nella storia delle società europee), le comunità sono spesso indotte a riflettere sul male che le tormenta: se ve ne sono alcune che sono in grado di ritenere che il male, e specialmente la morte, «è una faccenda della foresta», non della società [TURNBULL 1961, trad. it. p. 45], altre, a seguito delle "disgrazie" che le colpiscono, non possono esimersi dal ripiegarsi su stesse per riconoscere il male che è dentro di loro e per provare quanto meno ad attenuarne gli effetti distruttivi.

Bibliografia.

AUGÉ, M. e HERZLICH, C., *Le sens du mal*, 1984 [trad. it. *Il senso del male*, il Saggiatore, Milano 1986]; CANNON, W. B., *«Voodoo Death»*, in «American Anthropologist», XLIV (1942), pp. 169-81; DOUGLAS, M. (a cura di), *Witchcraft Confessions and Accusations*, 1970 [trad. it. *La stregoneria*, Einaudi, Torino 1980]; EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937 [trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Angeli, Milano 1976]; FAVRET-SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris 1977; FORTUNE, R. F., *Sorceres of Dobu*, Routledge and Kegan Paul, London 1932; GRINKER, R. R., *Houses in the Rain Forest. Ethnicity and Inequality among the Farmers and Foragers in Central Africa*, University of California Press, Berkeley-London 1994; KLUCKHOHN, C., *Navaho Witchcraft* (1944), Beacon Press, Boston 1967; LACLOS, P.-A.-F. CHODERLOS DE, *Les liaisons dangereuses* 1782 [trad. it. *Le relazioni pericolose*, Garzanti, Milano 1999]; MARWICK, M. (a cura di), *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth 1982; MIDDLETON, J. e WINTER, E. H. (a cura di), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London 1963; MURRAY, M. A., *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921; SARNO, L., *Song from the Forest. My Life among the Ba-Benjellé Pygmies*, 1993 [trad. it. *Il canto della foresta*, Garzanti, Milano 1995]; SMITH, E. e DALE, A. M., *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920), NY University Books, New Hyde Park 1968; STEPHEN, M. (a cura di), *Sorcerer and Witch in Melanesia*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 1987; TURNBULL, C., *The Forest People*, 1961 [trad. it. *I Pigmei. Il popolo della foresta*, Rusconi, Milano 1979]; WALKER, D. E. (a cura di), *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*, University of Idaho Press, Moscow (Usa) 1989.

Male radicale

di Maria Antonietta Pranteda

1. L'espressione "male radicale", diversamente da altri concetti fondamentali dell'etica e della religione, è caratterizzata da una singolare rarità di occorrenze: compare relativamente tardi nella storia della filosofia per opera di Kant e rientra nuovamente nell'uso lessicale solo nel Novecento, nell'ambito della riflessione sul totalitarismo. Quando Kant, negli anni Novanta del secolo XVIII, decide di affrontare la questione dell'universalità del male radicale nella *natura umana*, è consapevole di star dando forma e nuova denominazione a un concetto che ha invero una lunga storia nel pensiero occidentale. Il suo intento è quello di dimostrare che la naturale malvagità del genere umano non costituisce un fittizio dogma religioso che, in quanto tale, possa essere scalzato dall'ottimismo delle *Lumières*, ma che essa è un dato di fatto che la ragione non può né misconoscere né irridere. La locuzione "male radicale", quindi, designa la rielaborazione di un concetto – quello di "peccato originale" – che Kant ritiene di dover riproporre con decisive modifiche rispetto alla tradizione ma del quale mantiene l'ispirazione di fondo: ogni uomo nasce con una tendenza verso il male e questa tendenza può ben essere rappresentata come una *radice*, allo stesso modo in cui la concepivano come tale i primi pensatori cristiani e i teologi della Riforma.

Adottando l'aggettivo "radicale", il filosofo della ragion pura attinge alla reminiscenza di letture bibliche per tornare alla fonte dell'antropologia cristiana e modificarla dall'interno, espungendone i tratti puramente mitologici e soprattutto prevenendone le conseguenze assolutorie e deresponsabilizzanti. La genealogia del male radicale – tutta contenuta nella *Religione entro i limiti della sola ragione* – si estende dalla consapevolezza della malvagità dell'uomo, compresa dal cristianesimo, alla dimostrazione del carattere libero della perversione del volere umano.

La metafora della radice cattiva da cui possono provenire solo

frutti velenosi viene usata molto presto nella Bibbia per rappresentare il *carattere* del singolo uomo o dell'umanità tutta. Riportando le parole di Cristo, Matteo e Luca scrivono: «Già la scure è posta alla radice degli alberi; ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco» [*Matteo* 3, 10; *Luca* 3, 9]. Nel linguaggio figurato quest'immagine rende percepibile l'idea di una tendenza insopprimibile perché indipendente dal libero arbitrio e derivante piuttosto dal determinismo naturale. Essa è presente anche in altri luoghi della Bibbia, nella convinzione che possano sorgere stirpi di uomini feroci e irredimibili perché «usciti da una radice perversa» [1 *Maccabei* 1, 10] o nell'esclamazione degli amici di Giobbe: «come lo perseguitiamo noi se la radice del suo danno è in lui?» [*Giobbe* 19, 28]. L'immagine della radice manifesta la determinazione della qualità dei frutti a opera di una causa anteriore nel tempo, che imprime un carattere di necessità alle azioni degli uomini e sancisce l'impossibilità di deviare con le forze umane il corso o la qualità della linfa che percorre radici, fusto, foglie e frutti di un albero. L'evocazione del carattere di *radicalità* di un vizio come di una virtú mira a mettere in luce la loro indipendenza dalla deliberazione consapevole dell'uomo e soprattutto dall'efficacia completa del suo volere. Per restare nell'ambito della metafora di Matteo, un buon giardiniere non può fare altro che estirpare e dare alle fiamme un albero di radice cattiva piuttosto che cercare di coltivarlo e bonificarlo innestandovi rami integri. Allo stesso modo, un uomo o una stirpe malvagia devono essere considerati, in questa prospettiva, irredimibili.

L'idea di "radicalità" del male coglie, nei testi richiamati finora, almeno due caratteri della concezione dell'agire etico: in primo luogo, che non tutti gli esseri umani sono affetti da una malvagità connaturata; in secondo luogo, che in ogni caso la natura umana è già determinata all'agire vizioso o virtuoso in totale indipendenza dalle deliberazioni volontarie. Malvagi o buoni per natura, gli uomini sono quindi considerati responsabili solo in parte delle loro azioni. L'obbedienza alla legge divina, la purezza dei costumi, l'amore manifestato verso i propri simili costituiscono senza dubbio il segno della fedeltà all'insegnamento e all'esempio di Cristo e, in quanto tali, attestano la probità della volontà di un singolo uomo, cosí come il loro opposto denuncia la corruzione del cuore e richiede il castigo umano e divino. Tuttavia, alla base di tali singoli comportamenti la volontà consapevole di agire bene o male appare imputabile all'uomo solo entro certo limiti. Le stesse idee di *colpa* e *merito* risultano relative e segnate dal carattere etico e giuridico di un'*imputabilità* non totale: una naturale mitezza può infatti favorire la messa in atto del comandamento dell'amore cosí come al contrario un'innata protervia ne può ostacolare persino la comprensione. Il problema della colpevolezza dell'uomo intesa come ascrivibile a esseri di differente conformazione, richiede quindi una riflessione che consideri l'intero genere umano ed estenda il carattere di radicalità del male a ogni creatura, coerentemente con la premessa che l'insegnamento cristiano rappresenta un'alleanza tra il figlio di Dio e l'umanità tutta.

Sulla base della narrazione biblica della caduta originaria di Adamo [*Genesi* 3] e delle parole di Cristo sulla propria missione redentrice, l'apostolo Paolo fustiga le velleità dei piú solerti coltivatori di alberi dalla radice velenosa. Non esistono piú differenze tra alberi buoni e alberi cattivi, nessun uomo potrà essere considerato un buon giardiniere in grado di trarre il bene dal male: ogni uomo ha peccato in Adamo e da quel peccato può essere redento solo da Dio. «Se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta; se è santa la *radice*, lo saranno anche i rami» e se qualche uomo sarà reciso da Dio a causa dell'infedeltà nei suoi confronti, non potrà essere reinnestato da un altro uomo, per abile che sia in quest'arte, «perché solo Dio ha la potenza di innestarlo di nuovo» se quello non «persevererà nell'infedeltà» [*Lettera ai Romani* 11, 16-18]. A partire da Paolo l'antropologia negativa già *in nuce* nei Vangeli si consolida in una dottrina universalistica della radicalità del male e dell'insufficienza della volontà umana. Alla base di questa rielaborazione si pone un'interpretazione rigorosamente cristologica del rapporto colpa-salvezza: «se per colpa di un solo uomo la morte ha regnato», solo «per mezzo di Cristo» gli uomini potranno essere redenti. La verità irriducibile della venuta di Cristo sulla terra è motivata dalla rottura dell'alleanza con Dio nell'Eden, peccato di cui è responsabile un *uomo solo*, ma che viene ereditato dai suoi discendenti. La prospettiva cristologica di Paolo implica l'idea di una *generalità* della radice cattiva dell'uomo non tanto perché ogni uomo rompe, come fece Adamo, una promessa fatta a Dio, ma perché dalla caduta di Adamo stesso discende sia l'universalità della dominazione del peccato sia la salvezza in Cristo. Ciò significa, a rigore, che non è tanto a partire da Adamo quanto a partire da Cristo che noi possiamo spiegare la nostra condizione nativa [*ibid.* 5, 12, 14-15, 17].

È in tal senso che, a partire dal confronto con le dottrine filo-

sofiche del male sviluppate nella modernità e nella nostra epoca, il Concilio Vaticano II ha assunto un atteggiamento diverso rispetto a quello tridentino, ponendo l'enfasi sulla storia della salvezza piuttosto che su quella della caduta. La convinzione di una radicale malvagità insita nella propria natura trova infatti ostacoli logici considerevoli nella spiegazione puramente *cronologica* dell'origine di quest'affezione nel peccato del primo uomo. Per quale motivo, infatti, ogni essere dovrebbe subire le conseguenze di quell'atto? E soprattutto, secondo quali modalità ognuno *eredita* la colpa del suo progenitore? Per concludere con l'interrogativo fondamentale: perché mai io dovrei sentirmi responsabile per il peccato commesso da un altro? A queste domande la dogmatica cristiana oggi risponde col porre maggiormente l'accento sullo scacco della volontà e sulla limitatezza dell'imputabilità: nell'enciclica *Gaudium et spes*, ad esempio, si sottolinea come non tanto i «dogmi» debbano persuadere il genere umano della sua fallibilità quanto l'innegabile «esperienza» che fa constatare a tutti, nel proprio cuore, l'*inclinatio ad malum* e il fatto di essere «originali labe affecti» [*Gaudium et spes*, 13, 1; 25, 3].

La difficile giustificazione del dogma della caduta intesa come origine atemporale della colpa ha suscitato tentativi di spiegazione anche in ambito filosofico. Paul Ricœur in *Finitudine e colpa* si prefigge di decodificare il mito dell'Eden a partire dal dato di fatto incontestabile della fallibilità dell'uomo e di percorrere il cammino inverso rispetto a quello della dogmatica: poiché non è persuasivo muovere da un racconto poco verosimile per individuare la causa della fragilità del volere umano si può anzitutto trovare nella colpa che l'uomo esprime nel linguaggio della confessione la traccia inconfutabile di una volontà malferma che si manifesta all'uomo come un "fatto". La narrazione biblica si presta a spiegare la "causa prima" di questo fatto là dove invece la comprensione dell'uomo è costretta ad arrestarsi ai confini della temporalità finita. Rendere plausibile la realtà del peccato originale significa, per Ricœur, tematizzare la certezza del «servo arbitrio» umano che introduce il male nel mondo e chiedersi che cosa ha corrotto la libertà dell'uomo al punto da renderla capace di peccare. «L'atto con cui il male è assunto su di sé» e di cui la libertà è responsabile, «non è il punto di arrivo ma è quello di partenza» dell'ammissione di una condizione di innocenza decaduta, lo spazio di manifestazione del male da cui l'interpretazione filosofica si spinge a cercare «l'origine radicale» [RICŒUR 1960, trad. it. pp. 55-62]. Secondo Ricœur la piú matura impostazione di questa ricerca è quella raggiunta nel saggio kantiano sul male radicale anche se Kant non si sarebbe spinto oltre il confinamento nell'inconoscibile del principio ultimo della fallibilità. Da qui il tentativo di riproporre la realtà del mito in termini simbolici e non razionali e di spiegare la fallibilità «*immaginando* l'innocenza» e il decadimento. Soltanto attraverso la «via del mito come uno stato realizzato "altrove" e un "tempo", in luoghi e tempi che non trovano posto nella geografia e nella storia dell'uomo razionale» si può dimostrare perché nel mondo si dà il male [*ibid*., pp. 240-41] e solo attraverso questa via si può ancora attribuire sensatezza all'ipotesi del peccato originale.

Fino a questo punto l'esposizione di una dottrina della radicalità del male nel genere umano ha potuto procedere di pari passo con quella del peccato originale e ciò in ragione del fatto che le determinazioni individuate nei testi presi in considerazione restano per molti secoli le stesse: *a*) la metafora della radice, esprimente il concetto di un carattere antropologico insuperabile e indipendente dalla volontà del soggetto; *b*) lo svigorimento della nozione di deliberazione volontaria, derivante dalla premessa di un condizionamento cieco e insormontabile della volontà stessa a opera della natura; *c*) l'inapplicabilità dell'idea di imputazione (o in genere di *imputabilità*) in presenza di atti meritori o di colpe; *d*) L'ammissione di un evento extranaturale che delimita in alcuni casi la forza della "radicalità" favorendo la bontà delle scelte volontarie ma senza per questo estendere al genere umano nella sua interezza una facoltà pienamente libera di decidersi per il bene o per il male.

Rivolgendoci alla lettura degli autori che maggiormente hanno contribuito alla formazione della dottrina del peccato originale, da un lato, e del male radicale, dall'altro, dovremo constatare una sensibile diversità di vedute. I due concetti e le corrispondenti categorie sono suscettibili di una storicizzazione che si articola in almeno tre fasi: *a*) l'epoca che da Agostino giunge fino a Lutero, contrassegnata da una sostanziale sovrapposizione tra i concetti e dal fatto che l'espressione "male radicale" non compare; *b*) quella che prende l'avvio con l'emancipazione luterana dalla patristica e dalla scolastica e si conclude con la svolta kantiana, apportatrice di una cesura netta fra peccato originale e male radicale; *c*) il Novecento, che vede infine affermarsi un concetto di male radicale come espressione di colpa collettiva adatta a descrivere fenomeni storici e non solo nozioni etiche specificamente individuali.

2. Agostino è l'autore che introduce l'espressione *peccatum originale*, assente nella Bibbia, e formula la dottrina di un vizio della natura umana che comporta la limitazione del volere e della libertà dell'arbitrio. Nel suo primo scritto contro Pelagio, *De Gratia Christi et de peccato originali*, egli usa questa locuzione per sostenere che tutti gli uomini hanno peccato in Adamo. Per quanto il peccato di Adamo vada considerato come un "peccato personale" in quanto promanante dalla sua *volontà*, esso viene ereditato in *natura* dai suoi discendenti nella forma dell'incapacità di compiere autonomamente il bene. Ciò che nel primo uomo fu atto volontario, in noi è la condizione stessa degli atti malvagi esteriori. In quest'ultima accezione, il termine "peccato" va inteso in senso *analogico*: come Adamo si è allontanato da Dio, cosí ogni individuo dispone di un'inclinazione naturale ad allontanarsi dal bene sommo per prediligere i beni terreni.

Era stato Pelagio a riproporre l'immagine dell'albero e della radice cattiva presente nei Vangeli di Matteo e Luca, senza però accogliere le conseguenze che da quella metafora erano state tratte da Paolo; è verosimilmente da questa circostanza che deriva la diversità di vedute sulla *radicalità* che lo vede protagonista della celebre polemica con Agostino. Dalle parole di Agostino, che prende posizione in molti scritti contro Pelagio e contro il suo seguace Giuliano di Eclano, apprendiamo che le tesi pelagiane sul libero arbitrio ruotano intorno a due cardini: l'idea che il primo peccato non abbia nuociuto alla natura umana e la persuasione che ogni uomo possa salvarsi senza l'intervento della Grazia.

La tesi fondamentale di Pelagio si riassume nel negare che la colpa originaria di Adamo abbia compromesso la facoltà dell'uomo di migliorare le proprie tendenze malvagie. Non esiste una fallibilità intrinseca al genere umano preso nel suo complesso che derivi dalla caduta di un nostro progenitore e che comporti la necessità di un intervento soprannaturale per ripristinare la condizione buona in ogni uomo. Ciò che Pelagio nega è il presupposto stesso della predeterminazione al male che invece è l'asse portante della dottrina del peccato originale. Egli ritiene, contro questa concezione, che un albero possa avere radici indifferentemente buone o cattive, ma che il merito o la colpa della bontà o cattiveria dei suoi frutti sia imputabile soltanto a chi lo coltiva. In altri termini, tra la peculiare conformazione antropologica di un uomo e le opere che egli compie si pone necessariamente il termine medio della *libertà* che si esprime nelle deliberazioni della *volontà* singola e delle singole forze senza interventi soprannaturali. È palesemente questo il punto in cui la dottrina di Pelagio si oppone a quella di Agostino: la volontà di un uomo può essere modificata e coltivata con sapienti innesti che rendono buona una pianta dalla radice corrotta e la risanano. A questo punto l'opera redentrice di Cristo, pur non rivelandosi superflua, assume il carattere di un mero "concorso". Agostino, sempre nel *De Gratia*, obietta che il bene e il male non possono provenire dalla medesima radice: «che cos'è l'uomo cattivo se non l'uomo di cattiva volontà, cioè un albero dalla radice cattiva?». Del tutto in linea con la predicazione paolina, Agostino sottolinea con vigore la tesi che il genere umano porti in sé una macchia originaria e che per questo motivo sia radicalmente incapace di fare a meno della Grazia di Dio per salvarsi, il che vale non solo per i peccatori ma anche per i giusti.

L'universalità del peccato originale propone l'impervia questione dell'*ereditarietà* della colpa e del suo rapporto con la responsabilità personale: se infatti il peccato è in me, nonostante me e senza di me, dov'è la mia libertà? In che senso un uomo che non compie personalmente l'atto di allontanarsi da Dio non può emendarsi da solo? La risposta agostiniana è contenuta nella sua concezione della volontà: la natura creata (anche quella umana) resta buona in quanto opera di Dio, ma l'atto di Adamo, promanante da una volontà cattiva, ha corrotto la libertà dell'arbitrio del genere umano. L'*aversio a Deo* edenica ha cioè comportato un allontanamento dal bene che ha reso per sempre *vitiata* non la natura ontologica dell'umanità ma la sua disposizione verso il bene, il suo poter scegliere Dio una volta per tutte, sí che l'agire dell'uomo si configura sotto il segno del «non posse non peccare». La volontà diviene il luogo in cui la *natura vitiata* del genere umano manifesta appieno la sua non-libertà per il bene, poiché quella natura (ancorché originata solo da Adamo) diviene per ognuno la condizione di ogni altro peccato. Diventa quindi arduo, in un simile contesto, sostenere la possibilità di un agire umano libero, responsabile, imputabile: quei caratteri della nozione di *radicalità* su cui avevamo richiamato l'attenzione sono tutti presenti nella dottrina agostiniana, compresa la nozione dell'intervento extra-naturale che compensa l'impossibilità umana di agire in modo libero. Tale intervento è quello della Grazia di Dio per mezzo di Cristo.

Cadremmo però in un notevole fraintendimento della dottrina agostiniana se estendessimo all'intero creato i caratteri propri del-

la natura umana corrotta dal peccato. Il decadimento che questo esprime, infatti, resta circoscritto soltanto al dominio antropologico e, segnatamente, a quello del volere, dal momento che per il resto l'opera di Dio è contrassegnata da un carattere di bene assoluto. La dottrina agostiniana infatti ha introdotto nel pensiero occidentale la nozione di peccato originale senza con questo attribuire al male il carattere di un'indipendenza sostanziale rispetto al bene; la colpa originaria rappresenta la manifestazione di una deficienza ontologica subordinata al primato dell'essere e del bene, sí che la colpa viene a configurarsi come un'articolazione del piú generale *malum metaphysicum* presente nel mondo dopo la creazione. Il male non è altro che *privazione* [*De natura boni*, trad. it. pp. 137-39] e in questo senso la sua radicalità è relativa, poiché non dipende da Dio né tanto meno da un principio negativo autosufficiente. Parlare di "radicalità" in Agostino significa, in fin dei conti, definire le manifestazioni del *malum physicum* e del *malum morale* che hanno come causa la volontà dell'uomo, unico responsabile della propria imperfezione.

La riflessione agostiniana sulla volontarietà costituisce l'elemento che maggiormente attira l'attenzione di Tommaso nella *Quaestio disputata de malo*, il quale (pur non discostandosi dal dogma del peccato originale) mette maggiormente in evidenza la funzione dell'arbitrio dell'uomo piuttosto che della sua predestinazione e, soprattutto, sottopone il concetto di un male indefinito a una significativa articolazione nella plurivocità dei peccati che l'uomo può compiere. La colpa di Adamo ha certo prodotto nella natura umana una *deficienza* del volere che può essere considerata come l'autentica causa del male commesso dagli uomini, per cui la tesi agostiniana si configura come un'efficace apologia dell'opera creatrice, poiché se non si ammettesse che la fonte del male è nell'uomo, dovremmo ammettere incongruamente che essa è in Dio e cioè nel bene stesso, cosa logicamente contraddittoria. Ma se l'ipotesi della corruzione del volere ben si presta a chiarire l'ingresso del peccato nel mondo va anche notato che rispetto a ogni singola colpa l'uomo può diventare consapevole del ruolo di emendazione di cui la sua volontà è capace con l'aiuto di Dio. È indicativo che Tommaso rammenti la metafora dell'albero senza far riferimento alle *radici* e rappresentando solo il tronco come simbolo del volere e i frutti come simbolo degli atti esteriori. Collocando il peccato originale nel contesto dei dogmi della dottrina e proponendo una sinossi delle mancanze concrete che si possono commettere, le varie specie di colpa sono facilmente riconoscibili dagli uomini, potendo diventare eventualmente oggetto di pentimento; l'uomo può, con le sue *opere*, concorrere alla propria salvezza, anche se l'assoluzione dal debito contratto con Dio può provenire soltanto dalla Grazia [*Quaestio disputata de malo*, qu. 1 Art. 2, 3].

3. La negazione della libertà dell'arbitrio e del valore salvifico delle opere è invece il perno della dottrina di Martin Lutero. Il contributo che egli offre alla nozione di radicalità del male produce una frattura tra la tradizione patristica e quella moderna in quanto ripropone e rende ancora piú incisiva la concezione antropologica pessimistica di Agostino depurandola dalla dottrina della *privatio* e dalla concezione scolastica e tomista del peccato [*TRE*, pp. 400 sgg.]. La tradizione cattolica aveva di fatto elaborato la dottrina dei vizi capitali intesi come singole azioni peccaminose dando cosí forma al primato delle opere, dell'assoluzione e della penitenza capaci di riconciliare l'uomo con Dio [CASAGRANDE e VECCHIO 2000]. Questa operazione aveva tratto forza anche in ambito filosofico dalle formulazioni di ispirazione nominalistica di Duns Scoto, il quale, nel *Lexicon theologico-philosophicum*, da un lato opera una distinzione tra i peccati secondo le loro peculiarità, dall'altro si richiama all'Agostino del *De libero arbitrio* piuttosto che a quello degli scritti sul peccato originale, al fine di accentuare la funzione che in ogni mancanza riveste la volontà umana, seppur limitata, anziché la predestinazione [*Lexicon*, pp. 954-60]. Lutero prende posizione proprio contro questa definizione di peccato e di ausilio della salvezza, riportando l'attenzione dalla periferia dei vizi al centro della malvagità umana. Il peccato deve essere compreso a partire dalla peccaminosità in sé e non dagli atti malvagi che ne sono la manifestazione: ciò implica che tanto piú radicale è la corruzione originaria quanto meno risultano efficaci le ottemperanze a questo o a quel comandamento. Con ciò l'idea di male radicale viene a configurarsi come espressione di *corruzione, illibertà, irresponsabilità e dipendenza da forze soprannaturali*. Il pensiero teologico della Riforma sembra confermare quindi il paradigma di una radicalità senza libertà che costituisce il nucleo elementare di questo concetto per come è stato definito a partire dalle originarie parole evangeliche.

Nello scritto *La libertà del cristiano* ricompare la metafora della radice a designare la servitú dell'arbitrio: la malvagità (cosí come la bontà) è «radicata» nella natura e non nella libertà, quindi

non può subire mutamenti a opera dell'uomo. Questi può adoperarsi nel compiere azioni che appaiono buone o cattive, ma di fatto «le opere malvage non fanno mai un uomo malvagio», al contrario un «uomo malvagio fa opere malvage» senza l'intervento della Grazia [*La libertà del cristiano*, pp. 20-38; 49-73]. Il pessimismo luterano si regge sulla convinzione che il peccato originale renda l'uomo incapace di compiere azioni buone o cattive se la sua natura non è già tale. A sostegno di questa affermazione Lutero cita il passo evangelico che già conosciamo: «Come dice Cristo, "Un albero cattivo non porta buoni frutti e un albero buono non porta cattivi frutti"».

Il punto di partenza della riflessione di Lutero sul peccato originale è rappresentato dalle parole rivolte da Paolo ai Romani: «tutti hanno peccato e sono giustificati gratuitamente per la Sua grazia mediante le redenzione che è in Gesú Cristo» [*Lettera ai Romani* 3, 21 sgg.]. Secondo quanto Lutero scrive nel testo sul *Servo arbitrio*, queste parole sono «altrettanti colpi di fulmine» contro l'ipotesi che l'uomo possa liberamente salvare la propria anima compiendo azioni buone e assoggettandosi alla legge. Contro coloro i quali, come Tommaso e poi Erasmo – suo diretto interlocutore –, hanno sempre piú edulcorato il carattere deterministico del peccato d'origine, Lutero si attiene al dettame di Paolo, secondo cui l'uomo si salva *senza la legge* [*ibid.* 3, 21] e cioè indipendentemente dalla volontà di ottemperare ai comandamenti. Solo la strada della fede appare quindi percorribile, in accordo con l'idea che l'uomo ogni volta che agisce secondo la propria volontà non può che agire male.

Una posizione analoga a quella luterana è sostenuta anche dai principali esponenti del pietismo, soprattutto dal fondatore dei *collegia pietatis* Philip Jacob Spener. Nonostante egli si presenti come il promotore di una religione il cui compito è fondato per intero sulla ragione, la sua interpretazione del problema del male risulta «completamente "mistica"» [*SFR*, p. 265] in virtú di un soprannaturalismo che considera l'uomo per natura morto nei peccati (*der Mensch von Natur in Sünden todt sei*). Spener definisce il peccato originale come «quella stessa terribile corruzione della nostra natura che sorge al posto del nostro essere fatti a immagine e somiglianza di Dio; noi siamo nati nel mondo completamente incapaci di operare il bene da noi stessi senza fede, timore e conoscenza di Dio; siamo in una naturale cecità [...] Da questa radice [*Wurzel*] avvelenata sorge ogni male ulteriore» [SPENER 1677, p. 162]. L'idea

del male radicale che rende cattiva non la singola azione bensí il «cuore dell'uomo» è caratterizzata in Spener da un riferimento alla limitazione delle facoltà intellettuali, intelletto e volontà che lascia aperto un varco all'illuminazione della Grazia [*ibid.*, pp. 114, 118-19, 161-63]. Ed è proprio da questa reinterpretazione pietistica del luteranesimo e dell'agostinismo che poteva prendere le mosse la reazione di Kant, allevato in questa tradizione ma ben presto consapevole della divergenza tra religione dogmatica e fede razionale pura.

4. L'attribuzione al male di un carattere di *radicalità* è dunque propria della visione religiosa dell'uomo – cattolica e riformata –, per cui l'esposizione delle dottrine del peccato originale finisce per coincidere con la storia del concetto di male radicale.

Ma è possibile sostenere con gli strumenti della *sola ragione* la tesi che l'uomo è cattivo a causa di un male radicale che inerisce alla sua natura e che al tempo stesso egli deve anche essere considerato libero, sí che ogni azione che compie possa venirgli imputata? Sulla base delle considerazioni che abbiamo enunciato, questa domanda apparirebbe intrinsecamente contraddittoria: la radicalità del male dovrebbe escludere il pieno esercizio della libertà. È tuttavia possibile rielaborare la nozione di radicalità in termini diversi. Potrebbe infatti non essere scontato che la tendenza al male comprovabile dall'esperienza debba essere intesa come una forma di predestinazione che annienta l'uso pieno del libero arbitrio. Lo scritto di Kant sul male radicale si prefigge di offrire al lettore lo svolgimento di questo concetto *entro i limiti della semplice ragione*, prendendo le distanze dalla dottrina dell'intervento soprannaturale. Mentre la dottrina del peccato originale accetta, anzi promuove, l'idea che la volontà e la libertà umana siano fallibili e limitate, Kant intende conciliare l'assunto della radicalità con la difesa delle leggi della libertà, vale a dire con l'obbligatorietà della legge morale e l'imputabilità delle azioni. Il fatto che esista «una tendenza al male» ascrivibile alla natura dell'uomo non toglie che essa sia «in se stessa moralmente cattiva», tuttavia la causa della cattiveria va ricercata nel libero arbitrio «e quindi può essere imputata» [*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 357]. Il che significa, in altri termini, che ammettere questa tendenza non esime dall'osservanza della legge morale e non diminuisce il *gradus imputationis* della colpa. Secondo Kant, se una tendenza malvagia è naturalmente presente in ogni uomo, essa «va ricercata nel libero arbitrio»

e non nella «nascita» [*ibid*., p. 340]; essa, a differenza del peccato originale, costituisce un carattere naturale che deve essere sottomesso per mezzo dell'esercizio della libertà [*ibid*., p. 357]. Mentre il peccato originale non può essere imputato, la tendenza al male lo può in quanto è plasmabile e modificabile.

Kant ha cura di differenziare esplicitamente la propria posizione da quella professata dal cattolicesimo e dalle chiese riformate, dal momento che è consapevole del fatto che la rappresentazione della radicalità del male nel genere umano difficilmente potrebbe apparire distinguibile – a uno sguardo superficiale – dalla nozione religiosa di *natura lapsa*. Tale somiglianza, quindi, deve essere fugata perché sia ben evidente come l'ammissione del male radicale non possa coesistere con un'inaccettabile delimitazione della libertà del volere. Per illustrare una simile tesi, Kant istituisce la differenza tra il peccato originale che comporta la negazione della libertà dell'arbitrio e un *male radicale* che, pur non potendo essere «*sradicato* dalle forze umane», può essere «*vinto*, perché opera dell'uomo in quanto essere che agisce liberamente» [*ibid*., pp. 357-58]. La questione che sta a cuore a Kant, invero, non concerne l'imputabilità di una condizione indipendente dal volere del singolo uomo, ma piuttosto la determinazione del grado di responsabilità degli atti compiuti: il nucleo dottrinale del peccato originale non si esaurisce difatti nell'attribuzione all'uomo di una natura cattiva ma arriva a negare l'eventualità che le forze umane possano trionfare sulle inclinazioni derivanti dal male originario. Quando Kant si preoccupa in piú occasioni di mantenere ben distinte le due dottrine, ha in mente quell'aspetto della concezione del peccato che nega la possibilità stessa della libertà riconoscendo solo nella «grazia» la «causa efficiente» delle azioni buone.

Ciò che Kant intende mettere in chiaro non è semplicemente il fatto che il male provenga dalla libertà ma che – nonostante la debolezza degli esseri umani e la loro corruzione naturale – «il risollevamento dal male al bene» è possibile senza l'assistenza soprannaturale. Il che non significa che un intervento di questo genere debba essere escluso perentoriamente (dal momento che noi non abbiamo conoscenza della Grazia ed eventualmente delle sue leggi), ma che la dottrina della virtú deve prescindere da simili considerazioni. La differenza sostanziale rispetto a Lutero si può ravvisare quindi nella valutazione del rapporto tra libertà e azione: il fatto che «la libertà cristiana consista unicamente nella fede» e che «non abbiamo bisogno di opere attraverso cui guadagnare giustizia e beatitudine» [*La libertà del cristiano*, p. 32] annienta, secondo Kant, quella possibilità di migliorarsi permessa proprio dalla ricollocazione della libertà umana nell'interiorità e nella coscienza della legge che Lutero stesso aveva affermato. In questo senso il male radicale risulta imputabile all'uomo e non alla natura, poiché – sebbene espressione di una tendenza antropologica – esso può di volta in volta essere vinto dall'esercizio della virtú.

5. Pur avendo per diverso tempo aderito alla teodicea leibniziana e agostiniana, come attestano le lezioni di filosofia della religione del 1783-84, Kant, formulando la dottrina del male radicale, approda a una critica del *malum metaphysicum* e della *privatio boni* visti come concetti che negano la nozione di responsabilità personale. L'idea di male metafisico che è sottesa alla teodicea viene identificata con il fondamento dell'opinione che l'origine del male morale risieda nei limiti derivanti dalla natura finita degli esseri umani. Tuttavia, Kant respinge l'ipotesi di un "male metafisico", rifiutando la possibilità che l'azione moralmente cattiva possa essere determinata dalla preponderanza degli istinti: una simile eventualità contraddirebbe la definizione stessa di male morale facendo ricadere la responsabilità delle cattive azioni sui *limiti della nostra natura* [*La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 365], come voleva la dottrina agostiniana della *privatio boni*. In definitiva, la possibilità di agire secondo ragione e libertà è estranea alla teodicea e resiste a ogni tentativo di giustificazione. L'imputabilità del male non può presupporre altro che l'indipendenza da ogni limite posto nella natura dell'essere umano ed è rivelata alla coscienza per mezzo della legge morale; per questo motivo il male è causato dalla ragione e non dalla natura [*ibid*., pp. 345-47].

In quali termini si pone la correlazione di male e libertà? Elaborando la dottrina del male radicale, Kant si prefigge di fondare la possibilità dell'obbligatorietà della legge morale e l'imputabilità delle azioni buone e cattive: una simile impresa è realizzabile solo se – nonostante l'esperienza ci mostri la malvagità di quel «legno storto» che è l'uomo – si riesce a dimostrare che anche la deliberazione cattiva discende da un dettame razionale e non fisico. Una compiuta teoria del male radicale dovrebbe contenere l'individuazione di un principio positivo delle azioni immorali che sia caratterizzato esclusivamente a priori. Ciò significa che bisogna dimostrare come al principio del male appartenga uno *status* ra-

zionale che permetta di definire la sua opposizione anche contro il principio formale del bene costituito dalla legge stessa in quanto rappresentabile a priori. Tuttavia, ricondurre l'origine del male all'ambito degli atti liberi non rappresenta un compito di facile attuazione. Se riusciamo a trovare «esclusivamente nelle rappresentazioni razionali» il fondamento libero delle azioni buone, non possiamo essere certi di procedere altrettanto bene nella ricerca del principio del male affidandoci alla possibilità di dare una rappresentazione razionale del suo principio. Nel caso del bene, il principio oggettivo è costituito da una legge pensabile secondo la forma; nel caso del male, invece, al principio soggettivo che si radica completamente nel tempo e nella natura dell'uomo non corrisponde un analogo principio oggettivo nella ragione pura. Date queste premesse tratte dalla dottrina trascendentale da cui Kant non intende divergere, la pretesa di spiegare il male come un atto libero appare assai problematica a causa dell'eterogeneità di due principî: alla rappresentabilità razionale a priori del bene corrisponde l'irrappresentabilità razionale a priori del male.

Kant cerca di risolvere tale difficoltà ricorrendo all'ipotesi dell'*inversione dei moventi*. La premessa piú generale di quest'ammissione è data dal fatto che Kant sta prendendo in esame la volontà dell'uomo e non dell'essere ragionevole in generale [*ibid*., p. 357]. Dipende da questo che egli debba ammettere l'inevitabilità dell'assunzione di un movente fondato nell'amor proprio, poiché l'uomo «dipende anche, a causa della sua disposizione naturale parimenti innocente, dai moventi della sensibilità e accoglie anch'essi nella sua massima (per il principio soggettivo del libero arbitrio)» [*ibid*., p. 356]. In altri termini, Kant traduce nel linguaggio della ragion pratica il carattere fattuale della natura umana costituita da tendenza verso il male e disposizione al bene, al fine di chiarire le condizioni di possibilità di una scelta libera tra i motivi che derivano da queste due propensioni antropologiche e quindi naturali. Egli suppone quindi che nel caso della ragione umana non si verifichi un'esclusione preliminare dei moventi patologici, ma che abbia luogo un'ammissione di essi nella massima della ragione sotto la condizione primaria del movente rappresentabile, vale a dire della legge. L'irrappresentabilità formale del principio soggettivo non viene espressamente "negata", bensí "dissimulata" sotto la forma dell'ordine dei moventi: un principio soggettivo è rappresentabile solo se viene subordinato a un principio formale. Se questa condizione è soddisfatta, noi possiamo offrire con i soli strumenti della ragion pura una delucidazione a priori anche del principio materiale, poiché i contenuti di esso sarebbero posti sotto il vincolo della legge morale e quindi di ciò che è pensabile a priori.

In tal modo, il male non nega la ragione ma *corrompe* la retta facoltà del *giudizio morale*: il giudizio

> accoglie nelle sue massime la legge morale accanto all'amore di sé, ma appena si accorge che le leggi non possono essere poste sullo stesso piano perché l'una deve essere subordinata all'altra come alla sua condizione suprema, prende il movente dell'amor di sé e delle inclinazioni che da esso derivano come condizione dell'osservanza della legge morale, mentre quest'ultima, nonostante debba essere la condizione suprema dell'agire, viene posta in subordine [*ibid*., p. 357].

La forza movente della legge è cosí passata in secondo piano, lasciando riemergere il potere delle rappresentazioni razionali. Come si potrà adesso indurre l'uomo ad accettare ciò che, a priori, gli dispiace, cioè il comando? La stessa domanda può essere formulata anche in questi termini: il male della cui origine Kant sta parlando adesso è lo stesso male che l'uomo compie o è un male fondamentale il cui principio precede ogni deliberazione dell'arbitrio? Ci sembra che questa seconda risposta costituisca la condizione della prima: l'uomo può compiere il male perché esiste un fondamento indipendente di esso che si situa nella libertà e che rappresenta un «uso originario del libero arbitrio», anteriore a ogni atto temporale [*ibid*., p. 362]. Non si tratta di un principio esterno alla libertà, di una forza diabolica o tentatrice che sia impermeabile al potere della disposizione al bene, ma di una corruzione di questa disposizione della quale non ci è dato conoscere l'origine [*ibid*., p. 365].

Consegue all'impossibilità di rappresentare a priori un principio materiale il fatto che Kant istituisca una differenza fondamentale fra la ragione umana e quella diabolica, attribuendo alla prima il carattere della cattiveria [*Bösartigkeit*] e alla seconda quello della malvagità vera e propria [*Bosheit*] [*ibid*., p. 358]. Una ragione diabolica sarebbe capace di «innalzare a movente l'opposizione alla legge» e di «esonerare dalla legge stessa» [*ibid*., p. 356], ma tale facoltà richiederebbe due condizioni che sono inapplicabili all'uomo: anzitutto che la ragione non riconosca il carattere di necessità della legge morale, circostanza inconciliabile con la deduzione della sua oggettività operata a partire dalla forma del dovere. In secondo luogo, sarebbe obbligatorio ascrivere all'uomo il potere di rappresentare a priori un movente soggettivo: ma,

quand'anche un essere diabolico potesse per ipotesi disporre di questa capacità, in quanto provvisto di una conoscenza del mondo reale indipendente dall'esperienza, un essere umano non potrebbe sottrarsi ai limiti dell'intuizione spazio-temporale e di conseguenza non potrebbe avvalersi del giudizio di una ragione assolutamente perversa. Questo è il presupposto dell'intera indagine kantiana: la ragione umana – non soltanto la sua natura – non può ammettere che il male possa essere voluto per se stesso, ma solo che possa assumere le sembianze di un bene. E questo appare essere anche il limite della dottrina kantiana del male radicale, nel momento in cui alla corruzione della ragione si attribuisce il carattere di una scelta deliberata: il male per se stesso, consapevolmente voluto come male, secondo Kant, contraddice la ragione stessa dell'uomo e non è pensabile. Un'intenzione che assuma il male direttamente come proprio fine è autocontraddittoria perché dal punto di vista logico è irrappresentabile. *Il bene, insomma, è l'unica forma sotto cui un male può essere ammesso dalla ragione.*

Nella *Religione* non troviamo una risposta alla domanda: «come può essere liberamente compiuta un'azione che si prefigga il male per se stesso?» Ma questo non significa affatto che tale opera confermi la risposta che offriva la seconda *Critica*, secondo cui l'origine del male va cercata nell'eteronomia del libero arbitrio e quindi nella natura sensibile e irrazionale. Con la delucidazione *dell'origine libera del male radicale* Kant dimostra che la fonte delle azioni compiute secondo l'inversione dei moventi deriva da un autoinganno che è espressione di un conflitto interno alla ragione stessa. Tale conflitto sorge dalla compresenza di due generi diversi di rappresentazione, quella noumenica della legge e quella fenomenica del movente di natura antropologica che pure deve essere accolto nel giudizio morale. La ragione cade in un errore di giudizio del tutto interno alla sua facoltà rappresentativa e proprio per questo motivo non si avvede della subordinazione della legge al movente sensibile. Certo, una simile conclusione manifesta le aporie insite nella derivazione del male morale dalla libertà, e in un certo senso Kant doveva esserne consapevole quando scriveva che in forza dell'autoinganno della ragione,

> tanti uomini (a parer loro coscienziosi) hanno la coscienza tranquilla soltanto perché, nel mezzo di azioni per le quali la legge non è stata interpellata o, almeno, non ha fatto da protagonista, riescono fortunatamente a sfuggire alle cattive conseguenze [...] Questa slealtà, questo non voler vedere che impedisce in noi la costituzione di un'autentica intenzione morale, ha le sue manifestazioni esterne nell'ipocrisia e nell'inganno verso gli altri [...] e trova il suo fondamento nel male radicale della natura umana [*ibid.*, pp. 358-59].

6. Costituisce una convinzione ormai diffusa ritenere che gli eventi del secolo appena trascorso – e l'Olocausto in particolare – abbiano determinato una svolta netta nella concezione del male, tanto nella consapevolezza comune quanto nelle speculazioni filosofiche. In termini concreti e non metafisici, la realtà dello sterminio totale ha mostrato come il male non possa piú essere concepito come *privazione* del bene ma come realtà positiva, dato di fatto impermeabile sia all'oblio del particolare nella trama dello spirito del mondo sia all'assoluzione e alle compensazioni della teodicea.

La «sfida del male» [RICŒUR 1986] ha imposto un ripensamento della categoria filosofica di radicalità, comportando il mutamento di determinate sue caratteristiche e l'emergere di una nozione di *imputabilità non soggettiva* che non avrebbe potuto certo trovar posto nella filosofia di Kant. Tanto l'Olocausto quanto la storia recente mostrano che il male viene prodotto e inflitto non solo da quelli che Kant definiva «i singoli autori dell'atto malvagio», ma da strutture sistemiche nelle quali non è possibile individuare un soggetto attivo della colpa che sia autore del crimine *nella sua totalità*. Si possono individuare singoli aguzzini in coloro che sono addetti alla soppressione di vite umane, accanto ai quali però altri esseri umani cooperano nell'impresa senza uccidere nessuno. Come definire in termini morali l'imputabilità di questi individui, dal momento che «non hanno fatto niente di male»? La categoria di imputabilità extramorale richiede che si ammetta l'esistenza di «esseri colpevoli anche senza essere colpevoli» [IRLENBORN 2000, p. 17].

Già nel 1946 la *Schuldfrage* di Karl Jaspers dà voce all'esigenza di ridefinire i criteri tradizionali della "colpa". Negli stessi anni, la sua interlocutrice Hannah Arendt manifesta perplessità nei confronti della nozione jaspersiana di "colpa criminale": la politica nazista, secondo lei, non sarebbe annoverabile nell'ambito dei delitti in senso giuridico ma inaugurerebbe una *nuova* categoria della colpa, la "mostruosità" che esprime l'eccedenza rispetto alle norme giuridiche esistenti. Questa disumanità si estende alla colpa dei nazisti come all'innocenza delle vittime poiché questa stessa innocenza «trascende la bontà o la virtú» [ARENDT e JASPERS 1985, trad. it. p. 67]. Jaspers ribadisce che la colpa dei nazisti deve essere considerata come un *delitto* e non come una «colpa che sopravanza ogni crimine finora concepito». L'insidia che si anni-

da in tale idea, infatti, è quella di relegare nell'ambito del disumano – e quindi di ciò che non è moralmente giudicabile – efferatezze di fatto compiute da uomini. Jaspers, in altri termini, teme le conseguenze di quella retorica del «demoniaco» che anima i discorsi sulla «satanica grandezza» di Hitler e ritiene molto piú realistico centrare l'attenzione sulle circostanze che di fatto permisero ai nazisti di esercitare i loro crimini. È indicativo che già nel 1946 Jaspers interpreti questi crimini e la psicologia di coloro che li perpetrarono come espressioni di «pura e semplice banalità [*Banalität*] e piatta nullità», impiegando una categoria che la Arendt farà propria qualche anno piú tardi.

> I batteri – scrive Jaspers – provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla piú. Provo paura quando mi accorgo che da qualche parte sta sorgendo un mito o una leggenda [...] nel fenomeno nazista *non c'è alcuna idea né alcuna sostanza*. Esso si esaurisce in sé: è qualcosa di cui si possono occupare la psicologia e la sociologia, la psicopatologia e la giurisprudenza [*ibid.*, p. 71].

Restando fedele alla nozione kantiana di male radicale allo scopo di interpretare l'Olocausto, Hannah Arendt ritiene invece che questa possa avere a che fare «con la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensí rendere superflua la loro qualità stessa di uomini». Il male radicale esprime la negazione della facoltà produttiva dell'uomo, la kantiana capacità di «dare inizio a qualcosa di nuovo» e spezzare il meccanismo della serialità. «Tutto ciò, a sua volta, deriva, o meglio, è in stretta connessione con la folle illusione di un'onnipotenza [...] In questo senso l'onnipotenza *dell'*uomo rende superflui gli uomini» [*ibid.*, p. 104].

Queste riflessioni vengono ampiamente sviluppate nell'opera *Le origini del totalitarismo*, conclusa nel 1949 e pubblicata nel 1951. Scrivendo quest'opera la Arendt era consapevole del fatto che nessun tipo di strumento interpretativo tradizionale forniva un seppur minimo criterio di orientamento per comprendere quei fenomeni totalmente inauditi. «Il regime totalitario», infatti, «è diverso dalle dittature e dalle tirannidi; la capacità di distinguere tra tali forme non è affatto una questione accademica da lasciare tranquillamente ai "teorici", perché il dominio totale è l'unica forma di governo con cui la coesistenza non è possibile» [ARENDT 1951, trad. it. p. LXI]. Il piú imbarazzante tema che vi è trattato è quello dell'appoggio volontario dato dalle masse ai regimi totalitari, tanto in Germania quanto in Urss, nonostante la loro manifesta criminalità. La questione è se e in quale misura le «vittime della propaganda» avessero conservato la «capacità di *formulare giudizi* indipendenti», posto che sembra evidente che «l'appoggio dato dalle masse al totalitarismo non deriva né dall'ignoranza, né dal lavaggio del cervello» [*ibid.*, pp. LIX-LX]. L'acquiescenza e l'incapacità di giudicare caratterizzava una generazione di «delinquenti senza delitto» i quali, reagendo con la stessa «completa passività» che si constatava nell'atteggiamento delle vittime del terrore nazista, consolidavano il sistema totalitario [*ibid.*, p. LXVIII].

La constatazione che non ci sono piú le condizioni perché l'essenza dell'uomo abbia spazio nel mondo conduce la Arendt a riformulare le coordinate del problema del *male radicale*: oggi «male radicale» significa «male assoluto», ovvero ciò che non si può piú far derivare da *motivi umanamente comprensibili*. La Arendt spiega la radicalità del male rinviando alla comprensione del nesso tra motivazione e azione, una comprensione la cui possibilità appare completamente inibita dal momento che il fenomeno del male "totalitario" apre una dimensione inaudita dell'esperienza. Che il male possa essere definito «radicale», quindi, significherà che esso è nuovo e irriducibile entro gli schemi delle nostre modalità conoscitive: esso non solo oltrepassa i confini del senso comune, ma reagisce anche al tentativo teoretico piú scaltrito dalla frequentazione dell'inusitato. La sua struttura appare segnata dall'impossibilità di ricondurre un sistema di azioni – quali la deportazione o lo sterminio di massa – a intenzioni coerenti con l'idea di natura umana, almeno per come essa viene intesa fino a questo momento; risulta infatti evidente che è autocontraddittoria una volontà che ponga in questione la legittimità – anche se solo per determinati gruppi di persone – di vivere sulla terra negando il principio della dignità dell'uomo.

Il crimine totalitario impone una "rivoluzione copernicana" al nostro modo di concepire il male, poiché pone da un lato un oggetto che eccede la *facoltà conoscitiva* (ovvero la nostra capacità di comprendere il suo significato, le sue cause, le condizioni in cui si realizza) e, dall'altro, la procedura del *giudizio morale* (sia di tipo "aristotelico", decisione collocata nell'abitudine e definita dalla *phronesis*, sia di tipo "kantiano", sussunzione della massima sotto la legge) che entra in azione laddove quel male si produce. Quest'oggetto pretende perciò un ripensamento delle categorie gno-

seologiche tradizionali, uno spostamento che renda visibile quell'eccesso; cosí, fino a che tale rivoluzione non si sia compiuta, il male si mostra "assoluto"; la struttura che connette motivo e azione – intento ed effetto – rimane impenetrabile alla conoscenza [FORTI 1999, pp. XL-XLI].

Il male viene definito da Arendt – nelle *Origini del totalitarismo* – «radicale», con riferimento alla sua parentela con il nulla poiché l'alternativa messa in atto nei campi di concentramento e annientamento non è quella, "familiare" tra vivere e morire, ma quella, infrequente, tra l'essere e la nullificazione di identità e memoria.

> È la comparsa del *male radicale*, precedentemente sconosciuto, che pone fine alle evoluzioni e al trasformarsi di qualità. Qui non ci sono criteri politici, storici o semplicemente morali, ma tutt'al piú la constatazione che nella politica moderna *è in gioco qualcosa che non dovrebbe mai rientrare nella politica*, come noi usiamo intenderla, che essa è al bivio tra tutto e niente: tutto, un'indeterminata infinità di forme di convivenza umana, o niente, la distruzione dell'uomo in seguito alla vittoria del sistema dei campi di concentramento» [ARENDT 1951, trad. it. p. 607].

Piú che nelle notazioni psicologiche, il tratto denotativo della nozione di male in Arendt consiste nella mutazione storica e oggettiva delle relazioni di *responsabilità* e nella conseguente necessità del pensiero di adeguare i propri strumenti a questa novità. Il pensiero dovrebbe cioè comprendere un universo «*privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili*» [*ibid*., p. 610].

La nozione arendtiana del male radicale, per questo aspetto, si differenzia da quella kantiana: l'esperimento totalitario ha dimostrato che nella nostra epoca esistono crimini inclassificabili. Ciò che a Kant non poteva venire in mente, una volta realizzato, si presenta come un «male assoluto, impunibile e imperdonabile che non può piú essere compreso e spiegato con i malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria» [*ibid*., p. 628]. Arendt sente che una simile esperienza rimette in questione la filosofia in genere e quella kantiana in particolare proprio sul terreno del male. E difatti «*è conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un "male radicale"*», e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve avere per lo meno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere pervertito, spiegabile con motivi intelligibili.

7. Dopo la pubblicazione del libro *La banalità del male*, Hannah Arendt perviene a un'interpretazione del male radicale imperniata sull'incapacità umana di pensare, persuasione che verrà espressa anche nell'introduzione alla *Vita della mente*. Il giudizio che la studiosa formula adesso sulla natura del male nel totalitarismo e che è riassumibile nella voce *banalità* non pare invero essere alternativo rispetto alle tesi esposte nelle opere precedenti. Se anche la parola sembra rovesciare la definizione del male, identico rimane lo schema dell'interpretazione del fenomeno: qual è il rapporto tra l'*intenzione* e il suo *effetto*? quali sono le conseguenze e quanto furono *effettivamente volute* quando a esse si diede "inizio"? Che questa relazione ostenti la banalità e la meschinità di cui ampia testimonianza è fornita dagli atti del processo a Eichmann deriva essenzialmente dal fatto che si è rovesciata la prospettiva da cui la Arendt guarda al male: non è piú l'insieme degli eventi a porsi in primo piano, bensí la capacità di giudizio di ogni singolo attore dello sterminio totale. In questa prospettiva, la lente che rivela la smisurata piccolezza degli uomini che hanno determinato il male rende maggiormente visibile ciò che nelle *Origini del totalitarismo* era rimasto indefinito. Al posto del «Principe delle tenebre» il pensiero deve abituarsi a vedere una molteplicità di esseri umani cui difetta la capacità di prevedere le conseguenze piú late e meno immediate delle proprie deliberazioni. Le dimensioni imponenti dell'orrore che procede da questa singolare insipienza, da questa "sincera" – e perciò stesso grottesca – protesta d'innocenza (Eichmann non sembra mentire nel proclamarsi «kantiano»), attestano il compimento della vendetta del "corso del mondo" nei confronti della virtú kantiana volutamente sorda ai lamenti di quel mondo che perisce. È infatti la stessa categoricità di un volere rappresentato in termini soggettivi e trascendentali a contrassegnare tanto il *fiat* che intende affermare la giustizia senza curarsi delle catene di eventi che da quel *fiat* procedono, quanto l'azione del criminale quando si rifiuta di riconoscere la propria colpevolezza. E come potrebbe? Firmare qualche foglio di carta non significa immediatamente «uccidere». Il corso del mondo si vendica perché rivela troppo tardi al lettore di Kant che non esistono solo colpevoli e innocenti, ma anche delinquenti senza delitto e delitti senza colpevoli chiaramente identificabili.

Lettrice non solo di Kant, ma anche di Kafka e di Dostoevskij, la Arendt compie un passo al di là del filosofo di Königsberg, nel definire il male «banale»: convertendo l'aggettivo "radicale" in "banale" oltrepassa il convincimento che per ogni azione esista un'intenzione, buona o cattiva che sia. E questo non perché non sia d'accordo sul fatto che ogni persona - agendo - debba essere considerata responsabile di quello che fa, ma perché ha potuto constatare che gli esseri umani non sempre si comportano come persone e spesso appaiono piú simili alle rotelle di un ingranaggio, per le quali non è valida la categoria dell'imputabilità (*Zurechnungsfähigkeit*) che per ogni azione riconosce un determinato responsabile. Per questo motivo, l'enigma del male non va piú scrutato fissando lo sguardo nella profondità del volere umano, ma individuando la posizione degli uomini nel meccanismo cieco delle istituzioni e della storia; occorre cioè adottare un punto di vista interpretativo in cui la dimensione politica sia preminente.

Ciò che colpisce Arendt, nell'assistere al processo Eichmann, è la superficialità dell'imputato; chi avesse immaginato la figura di un gerarca nazista come un attore consapevole delle colpe che compiva od ordinava doveva adesso fare i conti con la realtà di un uomo ordinario e mediocre, «tutt'altro che demoniaco o mostruoso». La sua superficialità

> rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello piú profondo di cause o motivazioni [...] Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato [...] era qualcosa di *interamente negativo*: non stupidità, ma *mancanza di pensiero* [ARENDT 1977, trad. it. p. 84].

La Arendt giunge quindi alla conclusione che la malvagità non è necessariamente una condizione per compiere il male, tanto la malvagità quanto l'azione delittuosa derivano da mancanza di pensiero e, a sua volta, la mancanza di pensiero non è mancanza di intelligenza o stupidità: è incapacità di pensare da soli e sottrarsi alle opinioni comuni e ai cliché [*ibid*., pp. 85, 95].

Notoriamente la tematizzazione della banalità del male e l'abbandono della tesi della radicalità suscitarono aspre reazioni fra i suoi amici ebrei e nello stesso Jaspers. Rispondendo all'amara lettera di Scholem, la Arendt osserva: «Oggi sono in effetti dell'opinione che il male è soltanto *estremo* ma mai radicale, esso non ha alcuna profondità né alcuna demonicità. Esso può desertificare il mondo intero, esattamente perché come un fungo si estende sulla superficie. Profondo e radicale è sempre e soltanto il bene» [ARENDT e JASPERS 1985, trad. it. p. 204]. In merito a questa osservazione Jaspers, notando come la Arendt si sia riavvicinata a Kant, mostra un sostanziale accordo con tale posizione dato che - come già suggeriva nel 1946 - Kant mette in guardia dal considerare la volontà umana in termini demoniaci [*ibid*., p. 204]. Jaspers vede in questa attribuzione un connotato di eccellenza che difficilmente può coesistere con l'agire meccanicistico e accompagnato da inconsapevolezza che denota l'opera degli aguzzini nazisti. È per questo motivo che egli preferisce parlare di loro come di «batteri», i quali possono trasmettere gravi malattie, ma senza esercitare l'uso della loro volontà.

La Arendt, quindi, negli scritti fra l'*Eichmann-Report* e la *Vita della mente*, si avvicina alle tesi "kantiane" di Jaspers: quale che sia la responsabilità della tradizione filosofica nella disattenzione al politico e alla pluralità, il concetto di "male radicale" viene a denotare, nell'interpretazione del *sistema* del terrore organizzato, il carattere di uomini che nella loro partecipazione al meccanismo del terrore non manifestarono volontà né coscienza ma furono semplici vettori di forze. Il kantismo che accomuna Jaspers e la Arendt nella riflessione sulla banalità del male rappresenta paradossalmente una riproposizione del concetto di male radicale nell'ambito che gli è proprio: quello della moralità, della coscienza singola, libera, spontanea e *giudicante* [FORTI 1999, pp. XLVIII-LI]. Questo è il solo contesto in cui tale concetto ha la sua validità; nell'interpretazione del fenomeno totalitario e della colpa organizzata non può invece essere applicato in nessun modo. Cosí la separazione tra morale e politica viene a essere riaffermata, ma a tutto vantaggio della seconda, poiché solo la disarticolazione della politica dai concetti pensati per la coscienza singola consente l'individuazione delle categorie della pluralità.

È su questa base che la Arendt può riavvicinarsi al Kant del male radicale, inteso non piú come il pensatore che ha assolutizzato il soggetto morale ma come quello che ha cercato di individuare nella spontaneità dell'uomo la possibilità dell'imputazione della colpa senza seguire la via larga della teodicea o del peccato originale.

Bibliografia.

AGOSTINO, *De natura boni*, 399 [trad. it. *La natura del bene*, Rusconi, Milano 1995]; ALLISON, H. E., *Reflections on the Banality of (Radical) Evil. A Kantian Analysis*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 18 (1995), n. 2, pp. 141-58; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; ID., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963 [trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1992]; ID., *The Life of the Mind*, 1977 [trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987]; ID. e JASPERS, K., *Briefwechsel 1926-1969*, 1985 [trad. it. *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1988]; AVIAU DE TERNAY, H. D', *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Beauchesne, Paris 1986; BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1938; BORNE, E., *Le problème du mal* (1958), Presses Universitaires de France, Paris 1992²; BRUCH, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; CASAGRANDE, C. e VECCHIO, S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000; COLPE, C. e SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (a cura di), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; COPJEC, J., *Introduction: Evil in the Time of the Finite World*, in ID. (a cura di), *Radical Evil*, Verso, London 1996, pp. VII-XXVII; DUNS SCOTO, J., *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum*, a cura di M. Fernández García, Olms, Hildesheim 1988; ESPOSITO, C., *Introduzione* a I. KANT, *Lezioni di filosofia della religione*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 11-95; FABRIS, A., *La «logica» del male radicale in Kant*, in «Paradosso», 4 (1993), pp. 45-71; FACKENHEIM, E. L., *Kant and Radical Evil*, in CHADWICK, R. F. (a cura di), *Immanuel Kant. Critical Assessement*, Routledge, London - New York 1992, vol. III, pp. 259-73; FORTI, S., *Le figure del male* (1999), in ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo* cit., pp. XXVII-LIV; GEYER, C. F., *Leid und Böse in philosophischen Deutungen*, Alber, Freiburg-München 1983; ID., *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Steiner, Stuttgart 1992; GUILLAUME, A.-M., *Mal, mensonge, mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1995; HEIDEGGER, M., *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809 [trad. it. *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994]; HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien 1994; IRLENBORN, B., *Der Ingrimm des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Passagen, Wien 2000; JASPERS, K., *Das radikal Böse bei Kant*, in ID., *Aneignung und Polemik*, Piper, München 1968, pp. 183-204; ID., *Die Schuldfrage*, 1946 [trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Cortina, Milano 1986]; JONAS, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (1930), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; KANT, I., *Die Religion innerhalb die Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 [trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID., *Scritti morali*, Utet, Torino 1970]; KITTSTEINER, H. D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Insel, Frankfurt am Main 1991; LARA, M. P. (a cura di), *Rethinking Evil*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2001; LÖWITH, K., *Die Beste aller Welten und das radikal Böse im Menschen*, in ID., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966; LUTERO, M., *Die Freiheit des Christenmenschen*, 1520 [trad. it. *La libertà del cristiano*, La Rosa, Torino 1994]; MARQUARD, O., *Malum*, in RITTER, J. e GRÜNDER K. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-, vol. VI (1984), pp. 652-56; MICHALSON, G. E., *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; MORETTO, G., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; NABERT, J., *Essai sur le mal*, Aubier Montaigne, Paris 1955; PRANTEDA, M. A., *Il legno storto. I molteplici significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002; RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté*, II. *Finitude et culpabilité*, 1960 [trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1972]; ID., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, pp. 15-22; ID., *Le scandal du mal*, in «Esprit», CXL-CXLI (1988), pp. 57-63; SAFRANSKI, R., *Das Böse, oder das Drama der Freiheit*, Hanser, München 1997; SCHMIDT-BIGGEMANN, W., *Theodizee und Tatsachen. Das philosophisches Profil der deutschen Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; SCHULTE, C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1988; SEMPLICI, S., *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della «giustizia di Dio»*, Cedam, Padova 1990; *SFR* = KANT, I., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994; *SM* = ID., *Scritti morali*, Utet, Torino 1969; SPENER, P. J., *Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus D. Martin Luthers*, Evangelischer Buchverein, Frankfurt am Main 1677; STREMINGER, G., *Gottes Güte und die Uebel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1992; *TRE* = *Theologische Realenzyklopädie*, De Gruyter, Berlin - New York 2001, vol. XXXII; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de malo*, 1269-72 [trad. it. *Il male*, Rusconi, Milano 1999]; WEIL, E., *Problèmes kantiennes*, 1963 [trad. it. *Problemi kantiani*, Quattroventi, Urbino, 1980].

Menzogna

di Maria Antonietta Pranteda

1. Trattare della menzogna come di un "concetto del male" significa aver già circoscritto l'uso di questa nozione all'ambito morale, tralasciando la considerazione di quanto la simulazione, il mimetismo con l'altro, la stessa finzione letteraria costituiscano momenti della costruzione dell'io [TAGLIAPIETRA 2001, pp. XIV-XV). Le ricerche compiute in ambito antropologico dimostrano fino a che punto la mistificazione e l'inganno rappresentino sistemi elaborati per la sopravvivenza delle specie e, nel caso specifico dell'uomo, per lo stesso raggiungimento dell'autorappresentazione attraverso l'immedesimazione con l'altro. È il meccanismo della menzogna a rendere possibile il "guardarsi da fuori", il rappresentarsi in maniera analoga al proprio simile e quindi il raggiungimento di una percezione del proprio aspetto. La menzogna infatti determina una scissione tra la percezione immediata dell'interiorità e quella dell'immagine imitativa che si trasmette al proprio avversario per sfuggire alla sua brama: questa mimesi – originariamente funzionale al meccanismo della sopravvivenza – rimanda come uno specchio la percezione del proprio sé esteriore, permettendo il ricongiungimento della coscienza interiore con quella esteriore. La duplicazione dell'io che si attua nell'inganno ha come risultato la formazione dell'autocoscienza del singolo uomo attraverso la consapevolezza dei tratti di chi gli sta di fronte [JAYNES 1976, trad. it. pp. 90-91].

Inganno, simulazione, menzogna, accompagnate o meno dalla consapevolezza del soggetto, rappresentano in primo luogo manifestazioni dello *sdoppiamento* tra interiorità ed esteriorità della coscienza. Deriva da questo contrassegno fondamentale che si possa tanto difendere la propria esistenza assumendo un'apparenza di forza che non si possiede quanto ingannare per malizia o millanteria anche in assenza di pericolo per la vita. La storia della menzogna – anteriore alle ricerche che ne mostrano la finalità ontogene-

tica e filogenetica oppure il carattere necessario che riveste nella finzione artistica – è la storia delle valutazioni morali ed extramorali della *doppiezza*. La necessità di mentire per salvare la vita è già oggetto delle riflessioni sorte in ambito giusnaturalistico, cosí come la condanna dell'inganno è il filo conduttore della dottrina etica dei vizi che prende le mosse da Aristotele. La disincantata pratica della dissimulazione nelle società di corte trova una descrizione spassionata e scettica nelle massime dei *moralistes*: «Ogni moralità è sconfessata; solo vi si sostituisce in un equilibrio capzioso il gioco urgente degli interessi immediati. L'eticità rientra scomparendo nella sfera ingrandita dell'utile [...] Si guarda il mondo come ad una lotta crudele tra uomini *mascherati*» [MACCHIA 1988, pp. 24-25]. Per altro verso, l'abitudine a portare la maschera del cortigiano e a ricevere per questo facili assoluzioni dai Gesuiti, grazie alla loro pratica delle «opinioni probabili», infiamma la penna di Pascal, conducendolo a condannare la vita in società come condizione stessa del mentire [*Le Provinciali*, pp. 42-44]. L'abitudine alla distrazione che si acquisisce nel mondo distoglie l'uomo dall'accortezza che dovrebbe accompagnarlo nel servirsi delle sue facoltà cognitive; esse, prive di regola e abbandonate a se stesse, diventano ingannatrici. «L'uomo è soltanto un soggetto pieno di errore, naturale ed insanabile senza la grazia. Nulla gli rivela verità, tutto lo inganna. Dei due principî di verità, i sensi e la ragione, non solo ciascuno manca per sé di veridicità, ma tutti e due si ingannano reciprocamente» [*Pensieri*, p. 107].

La correlazione tra inganno e vita in società rappresenta poi un tratto ulteriore che ci permette di definire i confini della riflessione sulla menzogna come "male": fino a che punto ci si può sottrarre all'inganno nella vita civile, nella dimensione interumana? Negare il diritto alla simulazione significa in fin dei conti negare molti comportamenti che consentono le relazioni sociali. Ci si può chiedere quindi se l'apologia pascaliana della *solitudine* sia l'unica risposta a chi biasimi l'iniquità della menzogna. Se la bugia implica sempre una condizione di pluralità, o per lo meno di duplicità interiore, nella solitudine sembra che non si menta: «Sia lodato il cielo per la solitudine. Lasciatemi solo. Sia lodato il cielo per la solitudine che ha rimosso la pressione dell'occhio, la sollecitazione del corpo, *e ogni bisogno di menzogne* e di frasi» [WOOLF 1931, trad. it. p. 1105]. Un uomo assolutamente veritiero dovrebbe essere un *uomo solo*. Ma in tal modo l'esercizio della veridicità nel mondo pubblico verrebbe a sconnettersi dalla *ricerca della verità* condotta

mediante il solo «lume naturale» e «senza valersi affatto dell'*aiuto altrui*» [*Discorso sul metodo*, pp. 98-99], con il risultato che le esperienze di autoinganno, che pure derivano dalla duplicità intrinseca all'io, sarebbero private di carattere morale. Risulta impossibile in questo caso pervenire a una definizione della verità come virtú etica – e quindi come un "bene" – che non sia in fondo paradossale, poiché tale virtú verrebbe a poggiare su una condizione assolutamente eterogenea rispetto a quella in base alla quale viene definito l'autoinganno. Nel momento in cui verità e menzogna vengono tematizzate in contesti differenti e distinti tra loro, la meritorietà dell'uomo verace appare come un bene privo di opposto e, simmetricamente, la menzogna si configurerebbe come un vizio di fronte al quale non si può additare un esempio di virtú. La separazione tra vita solitaria e vita pubblica, tra ricerca della verità e pratica della sincerità, conferisce alla riflessione sulla menzogna un carattere equivoco di cui la storia di questo concetto è testimonianza.

Forse dall'utopia della solitudine come veracità assoluta può nascere una riflessione sulla menzogna come male. Probabilmente, infatti, la verità contemplata nell'isolamento non è la verità che si proferisce in pubblico ed è per questo motivo che diviene necessario domandarsi quale differenza si celi dietro la loro omonimia. Occorre cioè domandarsi quando sia sorta la convinzione che si debba essere veritieri nella società e che cosa veramente questo significhi; e se davvero la verità sia l'opposto della menzogna e in che senso essa sia una *virtú*. Al fondo di questi interrogativi sta il fatto che – collocata tra bene e male – la menzogna rientra nel discorso etico e, in quanto tale, richiede una delucidazione sulle origini di questa sua valutazione morale e sulle origini della distinzione tra valore teoretico e valore pratico della verità.

2. Anche il sapiente aristotelico, a suo modo, è un uomo solo; lo è quando indaga la verità ed è questa la sua virtú. Questo genere di virtú è una virtú *dianoetica* «il cui sviluppo non ha bisogno di esperienza e di tempo» [*Etica Nicomachea*, 1103a, 15], in quanto si tratta di una di quelle virtú dell'anima proprie della razionalità il cui carattere peculiare consiste nel «dialogare *interiormente* su cose che non possono essere diverse da quelle che sono» [*ibid.*, 1139a, 13-15]. Il rapporto tra il sapiente e la verità – pur presupponendo un'istruzione che conduce alla contemplazione di ciò che non può essere diverso da quello che è –, non rientra quindi nell'ambito delle virtú *etiche*, che invece derivano da abitudine e rappresentano una seconda natura appresa attraverso la pratica. L'esercizio della virtú etica presuppone la vita nella *polis* e l'apprendimento dei buoni costumi mediante l'assoggettamento della parte irrazionale dell'anima alla ragione. La formazione delle virtú etiche non esige solo l'inserimento in un corpo politico ma presuppone anche la duplicità interiore dell'anima, poiché solo in questo modo la ragione può esercitare sulla parte irrazionale quella funzione di comando, prescrizione e autorità che Aristotele paragona al *rapporto filiale* e che non è affatto richiesta dalla formulazione di una dimostrazione matematica, opera della *sola* ragione [*ibid.*, 1102b, 30-35; 1103a, 1-5]. In questo modo l'ambito della contemplazione della verità si rivela distinto da quello della vita etico-politica, dal momento che il primo assume un'autosufficienza rispetto alla comunità che al secondo non appartiene. In che senso si potrà allora praticare la verità nell'ambito politico? In che senso possiamo affermare che la verità è una virtú etica e che la menzogna è il vìzio che le si oppone?

La nozione di verità che viene delineata da Aristotele in contrapposizione a quella di menzogna richiede un chiarimento all'interno della distinzione tra virtú etiche e dianoetiche: l'analisi dell'inganno condotta nell'*Etica Nicomachea* presenta infatti una peculiarità rispetto a quella delle altre virtú etiche. Per un verso, Aristotele parla della bugia (*pseudos*) come di ciò che «è turpe e biasimevole di per sé» al contrario della «bella e lodevole» verità [*ibid.*, 1127a, 29-30], per altro verso, disapprovando la menzogna, egli dichiara che la «medietà» tra questa verità (*aletheia*) e il suo opposto «non ha un nome» (*anonimos*). Descrivendo l'azione di chi dice ciò che non corrisponde ai fatti – e non distanziandosi da quanto scrive nell'*Etica Eudemia* – preferisce usare due espressioni, millanteria e ironia, o dissimulazione, gli opposti tra cui si pone come giusto mezzo la virtú della franchezza o della sincerità [*ibid.*, 1127a, 1-35; 1127b, 1-32; *Etica Eudemia*, 122a, 6]. La menzogna turpe e biasimevole appare invece simile a un vizio rispetto al quale non si dà medietà alcuna, affine a passioni come l'invidia o la malignità e a quelle azioni come il furto, l'omicidio, l'adulterio degne di essere biasimate per se stesse e delle quali non c'è né eccesso né difetto [*Etica Nicomachea*, 1107a, 9-20]. Il termine "verità" assume qui la valenza di un atteggiamento di sincerità o franchezza che autorizza a ipotizzare un caso di *omonimia* dietro il quale si cela un *ampliamento* di significato delle parole inganno e ve-

rità. È degno di nota che Aristotele denomini la verità proferita ad altri come *aletheia* e che gli atteggiamenti di sincerità e franchezza vengano definiti con termini della stessa aerea semantica [*ton alethenonton*: *Etica Nicomachea*, 1127a, 19], sí che lo stesso termine viene a designare tanto un atteggiamento o un valore etico quanto la verità logica. Altrettanto significativo appare il fatto che un vizio che deriva dalla malvagità appaia coestensivo con ben piú veniali debolezze come la millanteria e l'ironia. Di fatto, in queste pagine, il mentire non viene definito compiutamente, sí da non poter essere distinto adeguatamente dallo sbagliarsi e cadere in *errore*, mentre la verità appare anonima e indebolita nel suo trasformarsi in semplice sincerità, incapace di discernere tra una falsità intenzionale e un errore.

A partire dalla riflessione aristotelica la menzogna assume il carattere di un vizio che nuoce alla comunità, ma il cui rimedio non è quella verità che rientra nel dominio della ragione e ha nella *logica* il suo linguaggio; chi voglia sradicare quella falsità che mina le relazioni intersoggettive con la dissimulazione e l'inganno deve ricorrere piuttosto alla ragione autoritaria e prescrittiva, che parla mediante «l'ammonimento, il rimprovero, l'esortazione» a sottomersi al suo dettame «come un figlio al padre» [*ibid*., 1103; *Etica Eudemia*, 1219b, 27-31]. Il sapiente sarà quindi un uomo soltanto quando eserciterà la propria attività dianoetica, mentre – come cittadino della *polis* – sarà tenuto a praticare le virtú etiche al pari dei suoi simili. Ciò però non comporta che la verità dei principî primi attingibile per via dianoetica possa rappresentare il criterio di individuazione dell'opposto della menzogna, dal momento che l'ambito della vita contemplativa rimane, per Aristotele, separato da quello della vita attiva in virtú dell'eterogeneità radicale dei loro *oggetti*. L'analisi del carattere vizioso e turpe della menzogna richiede quindi la comprensione dell'*equivocità* dei termini che occorrono nella sua definizione: se la menzogna è un vizio, la sua trattazione rientra nella dottrina del costume e non in quella della razionalità; in tal caso però la sua contrapposizione alla "lodevole verità"comporta notevoli problemi di definizione. La verità infatti è oggetto della dottrina della razionalità, ben distinta dall'etica in quanto, mentre quest'ultima vede le cose che possono essere *diverse da quelle che sono*, la prima vede le cose «i cui principî non possono essere diversamente da quelli che sono» [*Etica Nicomachea*, 1139a, 1-15].

3. Che il linguaggio della ragione scientifica non comprenda proposizioni prescrittive è asserito da Aristotele negli scritti dell'*Organon*: l'ambito della logica non fa parte del discorso naturale ma di quello convenzionale, esso si distingue perciò – in quanto linguaggio dichiarativo – dai discorsi retorici o poetici e da esclamazioni, interrogazioni, preghiere [*Dell'espressione*, 17a, 4-9]. La sua caratteristica fondamentale consiste nel fatto che il suo oggetto è dato dai «discorsi dichiarativi» che «non sono già tutti i discorsi ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa» [*ibid*., 17a, 1-5]. L'attività dianoetica si esplica nella scienza e nell'arte del pensare e del parlare correttamente, al fine di distinguere i ragionamenti corretti da quelli scorretti. In questo modo diventa possibile discernere ed esporre con nettezza quella differenza tra *verità* e *falsità* che invece suscitava imbarazzo nella *Nicomachea*, là dove Aristotele doveva confessare l'"anonimia" delle designazioni linguistiche della menzogna e dei termini a essa correlati ove si trattasse della sua rilevanza etica.

L'uso scientifico della ragione, essendo finalizzato a verificare l'esattezza dei ragionamenti, si pone al di sopra dell'uso spontaneo del linguaggio comune e in questo modo individua la verità o la falsità delle *proposizioni*. Di conseguenza, i criteri in base ai quali vengono giudicati veri o falsi gli enunciati logici non trovano immediato riscontro nel linguaggio pubblico né possono essere adoperati nel mondo del "per lo piú". La circostanziata definizione di verità elaborata da Aristotele, quindi, si rivela correlata all'errore, non certo a un vizio etico come l'inganno. Ciò che si contrappone alla verità è definibile pertanto, agli occhi del sapiente, in maniera diversa da ciò che si oppone al mendacio: «L'essere nel senso di *vero* e il non-essere nel senso di *falso* riguardano l'unione e la divisione [...] È vera l'affermazione riferita a cose che stanno insieme, e la negazione riferita a cose che sono separate; il falso è la contraddizione di questa distribuzione [...] Il falso e il vero non sono nelle cose, come se il bene fosse vero e il male senz'altro falso, ma sono nel pensiero» [*Metafisica*, VI, 1027b, 18-30].

Verità è infatti la *corrispondenza*: è il pensiero che «afferma o nega quanto può essere qualificato come vero o falso»; esso «è vero quando compone l'affermazione o la negazione in un certo modo, falso quando la compone in un altro» [*ibid*., IV, 1012a, 2-5]. La verità e la falsità dipendono dal giusto rapporto tra il pensiero e la realtà; questo rapporto non si instaura immediatamente nella

ragione ma deve essere prodotto al fine di evitare l'errore. La giusta corrispondenza si configura come il compito che il logico deve perseguire affinché il pensiero riproduca i nessi che sussistono tra le «cose». Allorché si definisce la verità come corrispondenza tra l'essere e il pensiero bisogna tener presente che l'essere è lo «stare insieme o l'essere separate delle cose», sí che si può cadere in errore ritenendo separate o unite cose che non lo sono. Da qui la necessità di un'indagine che ci permetta di capire «che cosa intendiamo dire quando parliamo del vero o del falso. Infatti non perché noi crediamo, essendo nel vero, che tu sei bianco, tu sei bianco, ma perché tu sei bianco, noi diciamo la verità dicendo che sei bianco» [*ibid.*, IX, 1051a, 34-35; 1051b, 1-39; *Confutazioni sofistiche*, 164b, 5; 170a, 35-40; 170b, 1-10].

La distinzione del vero dal falso non lascia quindi spazio a nessuna forma di inganno affine alla menzogna ma soltanto all'errore, vale a dire alla percezione interiore che sia vero qualcosa che non lo è: non tutto ciò che appare secondo «la sensazione dell'oggetto o la fantasia» è vero, «infatti il dire che l'essere non è, o che il non-essere è, è falso» [*Metafisica*, IV, 1012a, 23-30]. Se verità e falsità sono *prodotti del pensiero* e non ineriscono all'essere, la tesi della *corrispondenza* implica come corollario che la verità, avendo come *unico criterio la realtà e l'essere* e non il pensiero e il linguaggio, riconosca come proprio opposto l'errore. Questa conclusione, rapportata alla riflessione sulle virtú etiche e sulla menzogna in particolare, lascia pensare che nella dottrina aristotelica la difettosità di un'analisi dettagliata della menzogna derivi da un'ancora poco netta distinzione di questa dall'errore. Che cos'è infatti il falso, tanto nella logica quanto nell'etica? È la percezione errata dei rapporti tra le cose, è la mancata corrispondenza tra essere e pensiero che rende problematico discernere tra un'espressione fallace per malizia e una dovuta invece a insipienza. L'espressione linguistica della menzogna – in assenza di una stabile differenziazione tra l'opinione erronea e la conoscenza del vero – appare equivoca: chi ci assicura che il mendace esprima il contrario della verità ispirato da propositi viziosi piuttosto che indotto dall'ignoranza? Definendo il vero Aristotele esclude dal pensiero le distorsioni della sensazione, della fantasia, della malattia e dell'allucinazione e riconduce il falso all'ignoranza, finendo cosí per identificare falsità ed errore.

Vista la possibilità concreta che la ragione del singolo uomo si nutra di *opinioni* errate [*Secondi Analitici*, 74b, 21-26] e visto – soprattutto – che la ragione scientifica non ha il compito di ammaestrare il cittadino della *polis* quando interagisce con i suoi simili, il criterio per individuare la menzogna non può essere costituito dalla verità ma dal proponimento che orienta la deliberazione. È in questo modo che si giunge a comprendere perché Aristotele raffiguri la menzogna come un vizio biasimevole contrapposto alla lodevole verità: perché la radice dell'inganno è nella malvagità umana volontaria e consapevole, in una passione dell'anima concupiscibile che non si sottomette alla retta ragione [*Etica Eudemia*, 1223a, 1-30; 1223b, 1-5]. La verità logica non può rappresentare una virtú etica che estirpi quel vizio ma può permettere soltanto di discernere ciò che è pensato in quanto *realmente vero* da ciò che è *opinato* come falso [*Secondi Analitici*, 74a, 5-10]. Con questa ulteriore scissione di piani tra la ragione scientifica e quella pratica la trattazione aristotelica della menzogna lascia alla storia del concetto il compito di segnare i confini tra il mendacio e l'errore.

4. Chi mente a un altro commette un male non tanto perché lede la verità ma perché manifesta *l'intenzione di ingannare*; corrispettivamente il merito dell'uomo verace consiste nella franchezza verso il suo interlocutore. In questo senso si può affermare che il male inerisce alla menzogna perché questa corrompe volutamente il tacito patto di sincerità che regge i rapporti intersoggettivi, e ciò vale tanto nel caso che la bugia sia proferita per arrecare danno a qualcuno quanto nel caso che si voglia nascondere il fine delle proprie azioni. In ogni caso – riconosciuto il carattere soggettivo dell'opinione professata interiormente – la menzogna diviene individuabile a partire dall'intenzione che anima il discorso.

Una penetrante analisi della menzogna condotta seguendo per l'appunto il filo dell'intenzione del soggetto si deve ad Agostino, il quale dedica a questo tema due trattati, il *De mendacio* del 395 e il *Contra mendacium* del 420. Anche nell'opera di Agostino i problemi suscitati dall'interpretazione della menzogna si profilano strettamente legati alla concezione dei segni e del linguaggio, secondo quel paradigma che abbiamo già avuto modo di illustrare occupandoci di Aristotele. Tuttavia, consistendo il trattato sulla menzogna nell'enunciazione dei criteri di una corretta esegesi biblica che prende lo spunto dal fatto che nel testo sacro compaiono spesso esempi di bugie, Agostino circoscrive la delucidazione della menzogna all'ambito del precetto morale di «non *dire* il falso» in nessun caso. Questa premessa ci consente di comprendere come la riflessione agostiniana si ponga su un piano alternativo ri-

spetto al modello del sapiente solitario alla ricerca della verità, considerando piuttosto il *mendacio come una mancanza verso gli altri uomini*. La definizione generale che Agostino propone si regge sulla stabile correlazione tra il mendacio e verbi che designano l'espressione linguistica e la comunicazione, quando esse siano indirizzate verso altri uomini (*loquor*, *dico*, *enuntio*). La menzogna assume il suo carattere peculiare in quanto è espressione *linguistica*, in quanto si serve di parole: essa ha per sua natura un *carattere discorsivo*.

> Pertanto mente chi pensa una cosa e afferma con le *parole* o con qualunque mezzo di espressione qualcosa di diverso. Per questo si dice che chi mente ha un cuore doppio [*cor duplex*], ossia un doppio pensiero: ha un pensiero della cosa che sa o ritiene vera e che non dice [*scit vel putat et non profert*], un altro di quella che sa o ritiene esser falsa e che dice al posto del primo [...] È dunque dall'intenzione dell'animo e non dalla verità o falsità delle cose in sé che bisogna giudicare se uno mente o non mente.

E soggiunge: «Invece la colpa del bugiardo è il *desiderio* di ingannare *parlando* contro il suo pensiero [*culpa vero mentientis est in enuntiando animo sui fallendi cupiditas*]» [*De mendacio*, trad. it. pp. 30-31].

La definizione della menzogna si articola quindi in due aspetti, quello *materiale* del contenuto dell'enunciato e quello *formale* dell'intenzione dell'enunciante. Entrambe le condizioni devono essere presenti affinché si possa affermare che è stata detta una bugia, tuttavia la seconda condizione è quella che riveste un ruolo di priorità. Infatti, se anche – dal punto di vista del contenuto – si afferma qualcosa che non è vero, ci si potrebbe semplicemente trovare di fronte a un errore o all'ignoranza. Per Agostino passa in secondo piano la differenza tra il sapere e l'opinare, ciò che determina la colpa del bugiardo è la *voluntas fallendi*.

La regola che consente d'individuare la menzogna consiste nel valutare la relazione tra ciò che sta «nel cuore e nei pensieri» dell'uomo e ciò che egli esprime attraverso segni e parole. Agostino concepisce la bugia solo come colpa commessa attraverso la comunicazione linguistica, nella misura in cui si *mente a un altro uomo* con la volontà di ingannarlo. Questo desiderio manifesta il carattere colpevole e perverso della menzogna. La possibilità che invece il contenuto dell'enunciazione ingannevole rappresenti a sua volta un errore o un'insipienza non designa la condizione del peccato ma soltanto la limitatezza del giudizio. La posizione agostiniana, quindi, si caratterizza per il porre l'enfasi sull'intenzione malvagia anziché sulla conoscenza esatta del vero; la questione della verità come distinta dall'opinione e dall'errore – tema che pure egli affronta in altri trattati – qui passa in secondo piano proprio perché attiene alla riflessione sui limiti del conoscere e non a quella sulla virtú.

Il caso della bugia per Agostino non ha funzione paradigmatica; è uno dei tanti peccati che infrangono le leggi che Dio ha prescritto alle sue creature e in particolare il comandamento «non dirai falsa testimonianza» [*ibid.*, p. 39]; in secondo luogo, esso non suscita il problema dell'inganno interiore. È vero che nel mendacio è in opera un *cor duplex*, ma la doppiezza si esprime nella sfera intersoggettiva; Agostino ha ben presente la differenza che sussiste tra la *parola interiore* detta con la «bocca del cuore» e la *parola pensata*, che è l'espressione materiale, seppur mentale, della prima. La parola pensata è quella articolata in sillabe, la bocca del cuore è diversa da quella del pensiero o della comunicazione esterna. Questi ultimi hanno in comune il fatto di procedere tramite segni; ma anche la prima è «organo di verità» e anche essa «*dice*» [*ibid.*, pp. 83-85].

Agostino qui non spiega di che genere discorsivo sia la «parola del cuore» e in che cosa consista la diversità della parola pensata da quella espressa. E infatti, in queste pagine, non vengono considerati quei brani della Scrittura in cui Cristo condanna il fariseismo e l'ipocrisia. Per quanto riguarda la storia della menzogna esteriore, il contributo agostiniano apre la strada alla considerazione schiettamente morale di questa, in assoluta indipendenza dalle meditazioni logico-ontologiche sulla natura della verità e dalle disarmonie tra vita solitaria e vita pubblica. Nondimeno, rimane irrisolta la questione del *fariseismo* che pure rientra nell'ambito della menzogna: il fariseo è davvero convinto di essere virtuoso, oppure è segretamente consapevole della sua ipocrisia e si appaga della propria reputazione trascurando il dovere della sincerità verso Dio? Nel primo caso, dobbiamo – conseguentemente con le premesse agostiniane – ritenere il fariseo innocente della sua solo apparente virtú; nel secondo, dobbiamo certo considerarlo colpevole. Quest'ultima evenienza, tuttavia, pone alcune difficoltà: infatti, se è perfettamente coerente con la tesi agostiniana della priorità del criterio dell'intenzione il fatto che il mendacio del fariseo costituisca un'azione colpevole, questa assunzione implica che si possa essere falsi anche nei confronti di se stessi, che si possa mentire a se stessi e non solo agli altri. Questa conclusione comporta, però, che la

definizione della bugia incentrata sull'*enuntiatio* e sull'espressione di ciò che è sepolto nell'animo debba essere modificata e ampliata: che genere di *enuntiatio* ha luogo nell'interiorità dell'uomo? L'espressione «inspector cordis» ha un senso - in questo scritto - solo nei rapporti intersoggettivi, ma non nel rapporto di un uomo con se stesso e con Dio; infatti, «quando ci si rivolge solo a Dio, allora la verità è da racchiudere solo nel cuore; ma quando invece si parla a un uomo, allora si deve dire il vero anche con la bocca del corpo, perché l'uomo non è scrutatore del cuore» [*ibid*., p. 93]. Deriva da questo, probabilmente, che nell'inganno interiore la questione della verità o falsità rimanga circoscritta al contenuto materiale della menzogna per come viene percepito dall'uomo. Questo genere di consapevolezza comporta la tematizzazione del dovere della sincerità verso se stessi e verso Dio. Paradossalmente, la delimitazione del discorso agostiniano all'ambito della verità o falsità dell'enunciato interiore lascia in ombra la sincerità dell'intenzione di chi dialoga con se stesso, sebbene proprio da essa derivi il criterio discriminante della menzogna. Questo criterio nel *De mendacio* resta una condizione inindagata; ma, come è noto, la ricerca della verità interiore e della sincerità del dialogo con Dio costituisce l'anima delle *Confessiones*.

5. Sulla consapevolezza che l'uomo non legge nel cuore del proprio simile potrà fondarsi, nei secoli seguenti, la pratica della *dissimulazione*, il contrapporre «seppie dell'animo a linci del discorso», come scrive Baltasar Gracián [*L'oracolo manuale*, p. 98]. Il testo di Agostino e le successive trattazioni che hanno come oggetto il mendacio nella letteratura patristica e scolastica collocano questo concetto nel novero dei peccati verso l'uomo e verso Dio. Gli elementi fondamentali che contraddistinguono quest'approccio sono rappresentati dalla valutazione dell'inganno come colpa intersoggettiva e dal passaggio in secondo piano della ricerca sulla natura della verità pensata, vale a dire sul suo carattere di rispecchiamento esatto dell'essere reale oppure di mera opinione. Il mentitore, in altri termini, è colpevole solo quando enuncia con segni linguistici ciò che pensa, sia questo corrispondente o meno alla realtà. Un passaggio ulteriore rispetto a questa posizione ha luogo allorché anche la *voluntas fallendi* viene spogliata della sua peccaminosità al fine di garantire all'uomo quella sicurezza che la sincerità mette in pericolo.

In epoca moderna, soprattutto nell'ambito della riflessione giuridica, la valutazione della menzogna conosce una svolta secolarizzatrice - prodotta dal giusnaturalismo e, segnatamente da Grozio e Pufendorf - con il porre fine al divieto cristiano di mentire anche a rischio della vita propria e altrui [DENKER 1980, pp. 533-545]. Una simile presa di posizione contro la tradizione imponeva, come si può immaginare, l'elaborazione di una casuistica della menzogna estremamente accurata. È a partire dall'opera del wolffiano Friedrich Christian Baumeister che compare il termine *falsiloquium*, un discorso che si allontana da ciò che c'è nella mente; se però, questo discorso *a mente alieno*, ha anche l'intenzione di nuocere a qualcuno o anche a noi stessi, allora è detto *mendacium* o *Lüge*. Il *falsiloquium* presenta una connotazione neutrale rispetto alla menzogna vera e propria, inoltre esso può anche avere una certa utilità e, in alcuni casi, «il diritto naturale lo prescrive» [*Elementa philosophiae recentioris*, p. 497].

Il *grand siècle* diviene il teatro in cui la finzione rappresenta l'unica arma di difesa in un «mare mondano pieno di vizi, in cui ognuno si regge a fatica» e a chi vuol reggersi conviene dissimulare o fare il sordo [MACCHIA 1988, pp. 20-21]. La bellezza della verità - lodevole per Aristotele - secondo Torquato Accetto risplende solo nell'«eterna luce [...] lontano dai concetti mortali» e seppure non sia lecito abbandonarla, tuttavia la prudenza insegna a praticare la «verità morale» soltanto per la «salute della repubblica, dell'amico» o dell'amante [*Della dissimulazione onesta*, pp. 12-14]. Altre volte è invece necessaria la dissimulazione, «industria di non far vedere le cose come sono», non solo perche l'utile che se ne ricava è un piacere del proprio ingegno ma soprattutto perché il mondo abbonda di lupi e di leoni [*ibid*., pp. 33-35].

Onesta - come vorrebbe Accetto - o insidiosa, la dissimulazione segnala un mutamento nella percezione del rapporto con gli altri: il mondo condiviso non è piú inteso come la comunità della *polis* in cui l'amicizia costituisce la somma virtú etica né come il dialogo tra cuori da cui Agostino pretendeva trasparenza. Pur non suscitando le lodi che spettano alla virtú, la menzogna acquisisce comunque un sentore di rispettabilità in quanto analizzata, descritta, raccontata senza infingimenti nella prosa disincantata di chi - come Gracián, La Rochefoucauld e La Bruyère - si prefigge di dipingere realisticamente il mondo e i caratteri umani. Grazie alla funzione esclusivamente esplicativa e analitica del linguaggio, l'inganno praticato per utilità può essere suggerito e lodato sotto la maschera apparentemente neutrale dell'obiettività. La premi-

nenza del proprio utile dà man forte al prosperare degli inganni, anche perché nella riflessione sulla morale si apre uno spazio in cui il canone della verità teoretica – già cosí faticosamente raccordabile al divieto della menzogna – non è piú concepito come corrispondenza al reale. Al contrario, sono le abitudini, gli stereotipi, la mimesi stessa a creare passioni che altrimenti non si proverebbero, a produrre la realtà dei moti dell'animo. «Ci sono persone che non si sarebbero mai innamorate se non avessero mai sentito parlare dell'amore», scrive La Rochefoucauld [*Massime*, p. 129]. Una verità che vive nelle conversazioni e nell'imitazione è una virtú gemella del vizio della menzogna, ma proprio perciò non rappresenta una regola.

6. In attesa di trasferirsi in una nuova casa, costruita da lui stesso sulle solide fondamenta della verità, René Descartes riconosce la necessità di dover trovare ricovero in una dimora provvisoria che gli permetta di condurre a termine con comodità la propria opera. Si tratta di una costruzione simile a quella in cui abita la maggior parte degli uomini comuni, coloro i quali seguono consuetudini e precetti ai quali Descartes decide per il momento di adeguarsi. Scegliendo di obbedire alle leggi, ai costumi e alla religione del suo paese, egli riconosce piú utile regolarsi sul modello di coloro con i quali avrebbe dovuto vivere; la sua attitudine filosofica, tuttavia, lo conduce a intuire spesso dietro le parole proferite dagli uomini l'esistenza di un inganno nascosto.

> Mi pareva che per conoscere sul serio le loro opinioni avrei dovuto badare alle loro azioni piú che alle loro parole; non solo perché nella *corruzione dei nostri costumi* pochi vogliono dire tutto ciò che credono, ma anche perché molti non lo sanno nemmeno loro: *essendo infatti l'atto di pensiero per cui si crede una cosa diverso da quello per cui si sa di crederla*, spesso l'uno non accompagna l'altro [*Discorso sul metodo*, p. 306].

L'origine delle menzogne o delle dissimulazioni è imputabile a due cause ben diverse: la finzione messa in atto per salvare la propria immagine deriva dalla convivenza in un mondo di lupi e leoni e risponde all'esigenza di autoconservazione. Inoltre, le parole sono ingannatrici perché molto spesso esprimono discordanza tra l'opinione e un atto di pensiero consapevole di ciò che effettivamente si sa. In questione non è soltanto la discordanza tra il detto e il non detto ma soprattutto quella tra l'opinione e la verità. Questa distinzione ci riconduce sul terreno della contrapposizione tra menzogna e verità teoretica che non può rappresentare un

problema per i *moralistes*, dal momento che per loro è lo stesso linguaggio a creare passioni e "verità". Per Descartes la corruzione dei costumi è un fenomeno reale ma secondario rispetto al dubbio che la *nostra stessa natura* ci spinga ad accettare come vere le opinioni soggettive. Insospettito dal proprio essere limitato piú che dall'inclinazione a mentire ad altri, di se stesso dice: «tuttavia posso anche sbagliare». Per questo motivo egli ripropone una definizione della menzogna come figura dell'autoinganno logico piuttosto che della comunicazione tra uomini. Che cosa mi garantisce che all'evidenza che percepisco in me – pensatore chiuso in una stanza ben riscaldata e non turbato da passioni e preoccupazioni – corrisponda una verità oggettiva? Tutto ciò che ci appare vero è quanto abbiamo ricevuto dai sensi; tuttavia non è difficile dimostrare quanto spesso essi ci ingannino, basti pensare all'esperienza del sogno e all'ipotesi che la loro verosimiglianza coinvolge la natura corporea, l'estensione, la figura, la quantità di ciò che è esteso [*Meditationes de prima philosophia*, trad. it. pp. 11-12].

Nondimeno Descartes non nega categoricamente che le virtú umane che sono accompagnate da ignoranza o errore siano da annoverare nella categoria dei vizi derivanti da pura malvagità, per cui la menzogna può, sí, essere prodotta da corruzione, ma può anche rientrare nel novero di quelle *virtú apparenti* che derivano da ignoranza e propensioni antropologiche soggettive. Certo, «le virtú che io chiamo apparenti non sono a parlar propriamente che dei vizi» [*Principia philosophiae*, trad. it. p. 4], tuttavia esse si distinguono dalle colpe vere e proprie perché non procedono dalla malizia ma da certe debolezze dell'animo accompagnate dall'ignoranza della verità. Accade cosí che «la semplicità è causa della bontà, la paura genera devozione, la disperazione coraggio» e – questo il caso che ci interessa di piú – «coloro che sono davvero galantuomini non acquistano tanto la reputazione di essere devoti quanto i superstiziosi e gli *ipocriti*» [*ibid.*]. Questa moralità involontaria domina nei rapporti intersoggettivi nei quali «un uomo che non ha ancora se non una conoscenza volgare e imperfetta [...] deve in primo luogo formarsi una morale *che possa bastare* per regolare le azioni della sua vita perché ciò non ammette nessuna proroga e noi dobbiamo cercare di vivere bene». Lo stesso non vale per il soggetto che conosca davvero, su base certa e indubitabile, la natura dell'uomo e del mondo e che per questo motivo deve formarsi una «*morale piú alta e perfetta* che, presupponendo un'intera conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza» [*ibid.*, p. 15].

La virtú apparente deriva da una conoscenza parziale, il vizio da una perversione della volontà e non da ignoranza intellettuale, la virtú vera deriva da conoscenza della verità. Risolta la questione della menzogna come vizio o come debolezza, il problema dell'inganno si ripropone in termini ben piú consistenti proprio nella ricerca della verità, allorché uno spirito astuto *interno alla coscienza* tenta di persuadere il filosofo che tutto sia falso. In questi termini, la menzogna per Descartes può essere soltanto *interiore*: l'uomo non è legato all'obbligo della comunicazione perché è "solo"; la sua capacità di inganno è *autoinganno* esercitato nella duplice figura dell'*ego fingam* che ipotizza, da un lato, che tutto il dubitabile sia falso e, dall'altro, riconosce il potere di un ingannatore interno, sia esso la potenza di Dio sia esso la capacità poietica del genio maligno di dare apparente consistenza a un mondo corposo, oggetto dei sensi ma inesistente. L'idea di una *veracità di altri* viene riconosciuta da Descartes non in rapporto agli uomini ma come una qualità da attribuire in prima istanza a Dio e, solo tramite questo passaggio, all'*ego* del meditante stesso. L'idea che Dio sia "verace" si regge sul presupposto che egli possieda tutte le perfezioni e che quindi non possa essere «ingannatore, ché è palese che ogni frode o inganno dipende da qualche *difetto*» [*Meditationes de prima philosophia*, trad. it. p. 85].

Per Descartes il compito consiste quindi nel dimostrare che l'esperienza dell'errore non autorizza a mettere in discussione la veracità divina intuita come perfezione di Dio: la responsabilità dell'errore è umana e si spiega sul piano della teoria del giudizio e del rapporto tra intelletto e volontà. In questo modo, la responsabilità divina dell'errore viene negata sulla base del fatto che con la creazione Dio non fornisce all'uomo una capacità intrinseca di sbagliare ma una facoltà che può essere usata bene oppure male. È l'uomo che deve vigilare affinché i suoi giudizi si adeguino alla verità innata impressa, con la creazione, nella mente dell'uomo. Posso scoprire il responsabile dell'errore «considerando piú da presso me stesso e ricercando che *natura abbiano i miei errori* (che sono essi soli la spia dell'imperfezione che è in me)», allora «mi rendo conto che dipendono da due cause che vi concorrono insieme: dalla mia facoltà di conoscere e dalla mia facoltà di scegliere o libertà dell'arbitrio, ossia dall'intelletto e dalla volontà» [*ibid.*, pp. 91-93].

La qualità propria dell'intelletto è eminentemente recettiva: esso percepisce le idee ma non formula alcun giudizio. In questo percepire – nota Descartes – non può trovarsi alcun errore, poiché quand'anche io non percepissi – come di fatto accade – tutte le idee delle innumerevoli cose esistenti, «non si deve dire che di queste io sono propriamente "privato" bensí che ne manco solo in senso "negativo"». Diremo allora che l'intelletto offre la materia su cui si esercita, attraverso l'opera della volontà, l'attività di giudizio. La volontà, in queste pagine, non è immediatamente imputata dell'origine della falsità; presa di per sé la «volontà o libertà dell'arbitrio è sufficientemente ampia e perfetta e constato che non è addirittura circoscritta da alcun limite» [*ibid.*, p. 93].

E allora «da dove provengono i miei errori? Ecco da che cosa: dal solo fatto che, dato che la volontà è piú ampia dell'intelletto, io non la trattengo negli stessi limiti di questo, bensí *la estendo anche a quel che non intendo*; e poiché rispetto a ciò essa è *indifferente*, facilmente deflette dal vero e dal buono, ed è cosí che io mi inganno o pecco» [*ibid.*, p. 95]. Se la volontà viene considerata in se stessa non è fallace, se invece è impiegata dall'uomo può diventarlo qualora serva per emanare un giudizio su cose che non si conoscono. È solo dall'ignoranza che deriva l'indifferenza della libertà e la tendenza a estendere la conoscenza anche a cose poco chiare all'intelletto: in questa circostanza, l'uomo è responsabile perché tende a far coincidere i limiti dell'intelletto con quelli della volontà, senza tener conto della diversità sostanziale tra le estensioni delle facoltà considerate. È quindi nel giudizio l'origine dell'errore: *il giudizio deriva da un atto della volontà*.

Di conseguenza, quando

> io non percepisco con sufficiente chiarezza e distinzione cosa sia vero, se mi astengo dal dare un giudizio, è chiaro che allora agisco correttamente e non mi inganno; mentre se invece do un giudizio (affermativo o negativo che sia), allora *non faccio un uso corretto della libertà dell'arbitrio*. In tal caso, infatti, se mi volgerò dalla parte in cui c'è il falso mi ingannerò senz'altro, ma *se mi volgerò dall'altra parte, mi imbatterò sí nella verità, ma per puro caso*» [*ibid.*, p. 97].

Ciò che pertanto conduce gli uomini a proferire il falso per ignoranza è precisamente quella mancata coincidenza *tra l'atto di pensiero per cui si crede una cosa* e *quello per cui si sa di crederla*; la verità intuita per caso – una volta espressa – non genera di per sé menzogna e tuttavia non può esprimere una virtú perfetta ma solo apparente. L'autentica possibilità di eliminare l'inganno resta circoscritta nella stanza del filosofo, ancora una volta nella forma dell'antinomia verità-errore.

7. L'antitesi tra solitudine e pluralità, tra il silenzio teoretico che permette di condurre la ricerca della verità mettendo a tacere le insinuazioni degli «ingannatori potentissimi ed astuti» e il discorso pubblico che spesso si nutre di opinioni vere per caso o per sapienza, di malizia o di ingenuità, trova una *conciliazione* nella dottrina kantiana dell'autoinganno. Kant dà un notevole contributo alla definizione della menzogna, sia perché nella sua opera il termine *Lüge* è analiticamente distinto da quelli che designano altre forme di inganno variamente denominate a seconda del contesto della loro occorrenza, sia perché Kant riconosce espressamente come la nozione di verità oggettiva non possa fungere da criterio nella designazione del bene opposto al mendacio. Soprattutto, Kant individua nella condizione della "solitudine" la possibilità di una menzogna interiore che non è piú protetta dall'aristotelica sicurezza della "corrispondenza" che permette di distinguere tra verità ed errore. Nella riflessione kantiana si possono perciò individuare almeno tre livelli di trattazione della menzogna: la messa in luce dell'autocontraddittorietà di una proposizione che ammetta il mentire; il divieto giuridico di danneggiare gli altri con un enunciato fallace, improntato a un deontologismo – «si deve dire la verità» anche a rischio della vita propria e altrui – espressamente contrapposto alle posizioni eudemonistiche di Wolff [ANNEN 1997, pp. 30-45], e infine l'originale analisi dell'autoinganno della ragione. La terza modalità di menzogna si evidenzia nell'analisi della duplicità intrinseca alla ragione, la quale può ingannare se stessa e non avvedersi della fallacia in cui incorre, attribuendo carattere rappresentativo a priori a principî materiali "come se" fossero formali.

La menzogna, che compare come esempio in svariati passi delle opere morali, assume il carattere peculiare dell'inganno esteriore, presupponendo una pluralità di soggetti che parlano e ascoltano e si manifesta come discordanza fra il detto e il pensato. Questa discordanza non ha luogo nel cuore dell'uomo ma nella comunicazione del proprio pensiero che può deliberatamente nascondere la verità conosciuta o persino alterarla nel momento in cui viene espressa in parole. Su questa mancanza di veracità (*Wahrhaftigkeit*) Kant si diffonde ampiamente già nelle *Lezioni di etica*, quando riconosce che «nei rapporti umani la cosa piú importante è la comunicazione dei propri sentimenti, dove l'essenziale è che ciascuno sia veritiero a proposito di quello che pensa» [*Lezioni di etica*, p. 255; *SM*, pp. 654, 882-84, 878]. Il quadro in

cui Kant introduce il tema della veracità e del suo contrario è per l'appunto quello dei rapporti umani: in quest'ambito il filosofo dà per scontato che il soggetto sappia bene qual è la verità e si riservi di non dirla o di proferire l'opposto di ciò che sa essere vero allo scopo di difendersi da un pericolo o di ottenere un vantaggio personale. Nel caso in cui si affermi il falso manifestando l'intenzione di dire la verità si incorre nel *falsiloquium*, nel caso in cui questa menzogna leda i diritti di qualcuno si può parlare invece di un *mendacium*.

Per quanto negli scritti morali successivi l'esempio della *Lüge* rivesta una funzione assai diversa (quella di mostrare le conseguenze dell'universalizzazione di una massima che abbia come oggetto un movente patologico), l'occorrenza di questo termine si colloca pur sempre nell'ambito della dimensione esteriore del comportamento umano. La menzogna rappresenta un caso palmare di autocontraddizione logica: la massima che può averla come oggetto condurrebbe – se universalizzata – alla negazione della veridicità di ogni asserzione e quindi all'impossibilità della stessa comunicazione fra gli uomini. Benché caratterizzata da un'impossibilità logica, quest'accezione di *Lüge* è impiegata in riferimento agli esseri ragionevoli in generale e agli uomini in particolare, essendo questa la premessa che permette di dedurre dall'elevazione a legge di una massima mendace l'autodistruzione della massima stessa. Di conseguenza possiamo, anche in questo caso, ammettere che il soggetto mendace sappia la verità e, semplicemente, non la dica.

La menzogna interiore che nella *Religione* si configura come il fondamento delle menzogne rivolte verso altri uomini non coincide con la *Lüge* di cui Kant ha parlato negli altri suoi scritti. Il suo carattere è comprensibile invece a partire dal conflitto fra i due livelli di consapevolezza di sé di cui l'uomo è capace: *la coscienza pura e la coscienza empirica*. La consapevolezza di cui è capace la coscienza pura è qualcosa di cui non possiamo dubitare, poiché è implicito nel concetto stesso di legge morale che essa venga «*pensata chiaramente*» e che il soggetto sappia di esserne anche l'autore [*SM*, p. 234]. Se i moventi soggettivi assumono nell'ordine morale il primo posto, la "coscienza empirica" che li accompagna entra in conflitto con la "coscienza pura" e si impone su di essa, impedendo alla ragione di avvalersi della sua capacità di essere consapevole pienamente delle massime che formula.

Di fronte alla possibilità che nella massima formulata da un uomo il male sia accolto sotto le sembianze del bene, il criterio

dell'imputabilità appare però equivoco. Al fine di scomporre il congegno del mascheramento, Kant si domanda se nell'inversione dei moventi la ragione non sia ostacolata nella sua capacità di giudicare rettamente e afferma che è «la perfidia del cuore umano che trae l'uomo in inganno rispetto alle proprie buone o cattive intenzioni» [*ibid.*, p. 358]. L'autoinganno che è alla base dell'inversione dei moventi «rende incerta l'imputazione sia esteriore che interiore» in quanto «produce un turbamento della facoltà morale di giudicare» [*ibid.*, p. 359]. Un siffatto turbamento del giudizio potrebbe essere l'effetto di un "errore logico"; di un'incapacità di discernere concretamente la differenza tra legge morale e interesse personale, incapacità che non coincide necessariamente con una finzione intenzionale. Ma può essere imputabile una colpa che derivi da un'incapacità? A prima vista si dovrebbe rispondere di no, poiché il fatto stesso di ingannarsi comporta un limite conoscitivo che attenua notevolmente il grado di cattiveria dell'intenzione, trasformando in un errore di giudizio quello che dovrebbe essere invece inteso come un *dolus*. È tuttavia possibile interpretare il meccanismo di errore della ragione implicito nell'inversione dei moventi, al fine di determinare chi è il soggetto dell'errore stesso.

Occorre pertanto addentrarsi nel meccanismo della menzogna interiore e chiederci ancora su quali basi Kant possa affermare l'esistenza in «un» soggetto di una «falsità interiore», di una tendenza a «mentire a se stessi nell'interpretazione della legge morale» [*ibid.*, p. 363]. È Kant stesso infatti a riconoscere che esiste un fondamento interno dell'ipocrisia che si manifesta esteriormente negli atti degli uomini. Kant aveva impiegato spesso l'espressione *Lüge* nei suoi scritti, mai però con riferimento al loro fondamento interiore. Adesso egli asserisce che l'ipocrisia si radica in un autoinganno e ciò presuppone una duplicità interna al soggetto. "Chi" inganna e "chi" viene ingannato nell'atto della menzogna interiore? E di conseguenza, chi è il responsabile della corruzione del giudizio morale?

Se si concepisce il conflitto fra movente oggettivo e movente soggettivo come un'opposizione che si situa nella ragione, il carattere rappresentativo di questa facoltà produce una contraddizione interna alla ragione stessa: la coscienza empirica e a posteriori del principio soggettivo prende il posto della coscienza pura e a priori del principio oggettivo. Dal momento che, tuttavia, il carattere rappresentativo è comune a entrambi, la ragione estende alla coscienza a posteriori la validità delle massime oggettive, prescindendo dal fatto che la coscienza empirica esige contenuti materiali. La ragione pura è tratta in inganno dal carattere rappresentativo della coscienza empirica, perché questa coscienza coesiste con quella pura del principio formale e non la esclude. L'autoinganno della ragione consiste nel fatto che dentro di essa è la coscienza empirica a prendere la parola assumendo le sembianze della coscienza pura, spacciando per "bene" ciò che è "male".

La lettura dei paragrafi della *Metafisica dei costumi* dedicati all'infrazione dei doveri verso se stessi ci fa comprendere come Kant abbia sviluppato quest'idea, mosso dall'esigenza di misurarsi con un concetto di inganno del tutto inassimilabile a quello perpetrato ai danni di altri uomini. Egli si rende conto del fatto che non è del tutto ovvia la possibilità che un uomo inganni se stesso se non si ammette che quell'uomo ha una duplice natura. In questo caso non è piú scontato che l'uomo, pur non dicendo la verità, la conosca bene. Per questo motivo egli stabilisce subito il confine tra la menzogna esteriore che arreca danno agli altri e che, per questo motivo, trova posto nella *Dottrina del diritto*, e la menzogna interna che «offende la dignità dell'umanità nella propria persona» [*Metafisica dei costumi*, p. 287; *Lezioni di etica*, p. 286]. Se nella *Religione* Kant ha affermato che la menzogna interiore è «il fondamento dell'ipocrisia», senza aggiungere altre delucidazioni, da questo passo possiamo già evincere che tale genere di mendacio danneggia quell'aspetto dell'uomo che è costituito dalla sua disposizione all'umanità e alla personalità, disposizioni verso il bene che conducono alla rappresentazione della legge morale e alla retta facoltà di giudicare moralmente. Danneggiando questa disposizione la menzogna interiore «avvilisce e annienta la dignità dell'uomo» [*Metafisica dei costumi*, trad. it. p. 288], dignità impensabile se l'uomo non fosse concepito come persona e quindi dal punto di vista della sua coscienza pura.

Nonostante la perentorietà di questa condanna, Kant ammette che, per quanto «sia facile denunciare la realtà di molte menzogne interne di cui gli uomini si rendono colpevoli, appare piú difficile spiegarne la possibilità, perché ciò implica la presenza di una seconda persona che si ha intenzione di ingannare, mentre ingannarsi volontariamente sembra una cosa contraddittoria» [*ibid.*, pp. 288-89]. Ma come ci si può ingannare «volontariamente»? L'affermazione implica un'assurdità logica se si concepisce l'uomo come un essere provvisto di una sola natura e di una sola coscien-

za, appare meno insensata se si distingue fra *homo noumenon* ovvero l'essere morale e *homo phaenomenon* o essere fisico. La responsabilità dell'autoinganno ricade sull'*homo noumenon*, il quale ha l'obbligo, in quanto essere libero e morale, di mantenere l'accordo con se stesso e di sottomettere l'*homo phaenomenon* al «fine interno», di «restare d'accordo con se stesso nella dichiarazione [...] dei suoi pensieri», «obbligato alla *veracità* verso se stesso» [*ibid.*, p. 289].

Nell'uomo, però, la personalità noumenica e la conformazione fenomenica coesistono e, come Kant ha mostrato nel corso dell'esposizione dell'inversione di moventi, può darsi che nella stessa ragione la coscienza a posteriori che accompagna l'uomo fenomenico si imponga su quella noumenica. In questa circostanza l'uomo noumenico «si serve di se stesso in quanto essere fisico come di un puro mezzo (di una "macchina parlante") non condizionato dal fine interno» [*ibid.*, p. 289] della veracità o dell'accordo con se stesso. La responsabilità dell'uomo noumenico consiste nel mantenere l'ordine tra personalità e animalità, nel sottomettere quest'ultima alla prima; se in questo compito fallisce, l'uomo noumenico è imputabile della tragressione di un dovere verso se stesso. Tuttavia questa mancanza verso se stessi si verifica proprio nel caso dell'inversione dei moventi, quando la *Sprachmaschine* empirica "parla" con una voce che appare ispirata alla bontà dell'intenzione e alla conformità con un principio oggettivo. In questo caso bisogna ammettere che tale inganno non è consapevole, poiché altrimenti la ragione si avvedrebbe della contraddizione in cui cade. Per questo motivo Kant, nella *Religione*, afferma che – data la corruzione della facoltà di giudicare – l'imputabilità resta ancora una volta «incerta».

8. La riflessione di Kant, in virtú della sua attenzione nei confronti tanto della menzogna esterna che di quella interna, offre lo spunto per abbozzare una definizione (per quanto sommaria) dell'inganno, sotto la duplice prospettiva della pluralità e della solitudine che caratterizzano la sua "storia". Una storia segnata da altre endiadi: errore logico - verità teoretica; ignoranza - malizia del proponimento; conoscenza-virtú.

Nella struttura formale della menzogna distinguiamo il *soggetto* parlante che enuncia una *proposizione*; questa deve possedere come caratteristica il fatto che l'enunciato è *intenzionalmente difforme* da ciò che il soggetto *pensa*, infine si suppone che la proposizione sia rivolta ad *altre persone* nell'intento di far apparire il contenuto conforme a ciò che viene pensato. "Dire la verità" significa esprimere intenzionalmente *ad altri* ciò che il soggetto ritiene essere vero, sí che – nella definizione appena proposta – l'opinione assume la forma di una *presunzione di verità*. È sulla base dell'intenzione che viene misurata la viziosità o la virtuosità del soggetto dialogante.

Alla luce di quanto è emerso dalle riflessioni aristoteliche e cartesiane sulla distinzione tra l'*errore logico* e il *vizio* del mendacio, infatti, la principale difficoltà che emerge quando si definiscono la menzogna e il suo opposto consiste nel fatto che il contenuto dell'enunciato non coincide immediatamente con la verità ma con quanto il soggetto *ritiene* essere tale. È possibile tanto che il pensato sia conforme alla realtà quanto che non lo sia. Se si assume che la verità costituisca la virtú contrapposta alla menzogna, bisognerà allora delimitare l'ambito del "vero" a ciò che è conosciuto dal soggetto che parla; non si può infatti presumere che la cognizione che ognuno ha del vero non sia erronea o limitata. È in questo senso che risulta quanto meno problematico definire il mendacio in tutte le sue componenti, a meno di individuare un ambito entro il quale il discorso tra uomini si mantenga al livello della coincidenza fra *detto e pensato*, senza attribuire al *pensato* il carattere della verità. Apparirebbe alquanto bizzarro ritenere vere, ad esempio, le farneticazioni di un ebbro o di un folle, per quanto esse costituiscano qualcosa di pensato; allo stesso modo si concepiscono non vere le ideazioni della fantasia o dei deliri, eppure anch'esse sono pensate. Nessuno è disposto a considerare vero tutto ciò che costituisce il contenuto della propria mente quando pensa e solitamente si tende a concordare con la distinzione che Descartes interpone tra idee chiare e distinte e *idee fittizie*, prodotte con il concorso dell'immaginazione e prive di corrispondenza con la realtà.

Se si concepisce la verità nella prospettiva teoretica, la questione che sorge nel momento in cui ci si domanda «qual è l'opposto della menzogna?» attiene non tanto alla *corrispondenza* tra enunciato veridico e ingannevole e a ciò che si *ritiene esser vero e falso* ma alla *corrispondenza tra ciò che si ritiene esser vero e ciò che è vero realmente*. Tale distinzione viene efficacemente espressa da Hegel allorché precisa che al comando kantiano «ognuno ha il dovere di dire la verità» si deve rispondere necessariamente «se egli sa la verità», perché ognuno – ottemperando a questo precetto –

non fa altro che dire ciò che ha in mente e quindi «ognuno dirà la verità sempre a seconda della cognizione e della persuasione che egli ne ha». Chi si convince di aver agito secondo il dettame del dovere dicendo ciò che ha in mente ha solo detto ciò che *intendeva*; questo non significa aver detto la verità ma solo ciò che volta per volta si ritiene tale. Una prescrizione universale del tipo «dici sempre la verità» assume un carattere esclusivamente formale poiché il suo contenuto muta secondo le diverse cognizioni che si ritengono essere vere; per Hegel questa pretesa di universalità si trasforma in accidentalità assoluta proprio perché la verità che si dovrebbe sapere viene erroneamente identificata con una certezza del tutto contingente [*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. pp. 350-51].

La critica hegeliana del precetto enunciato da Kant attiene quindi al carattere di universalità della forma con cui la ragione prescrive una legge il cui contenuto è per contro opinabile e casuale. Ma se quest'osservazione mette in evidenza la contraddizione insita nell'«operare della ragione legislatrice», essa non coglie appieno la consapevolezza kantiana della differenza tra verità pensata e verità oggettiva e, corrispettivamente, di quella tra menzogna ed errore. Nella risposta a Benjamin Constant sul *Presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, Kant – pur enunciando in maniera categorica e ai limiti del cinismo l'obbligo della veridicità anche a costo della vita di un amico – precisa che «avere diritto alla verità [*Wahrheit*]» è qualcosa di diverso dall'avere diritto alla «propria veridicità [*Wahrhaftigkeit*]». Nel primo caso, infatti, «avere oggettivamente diritto alla verità equivarrebbe a dire che dipende in generale [...] dalla *volontà* di ciascuno di noi se una data proposizione debba essere vera o falsa, e ciò produrrebbe una *ben singolare forma logica*» [KANT e CONSTANT 1996, p. 291]. Verrebbe a prodursi cioè una confusione tra la verità soggettiva e quella oggettiva, là dove la verità soggettiva è da Kant riconosciuta come una convinzione contrassegnata dall'accidentalità, mentre quella oggettiva è un prodotto dell'intelletto non frammisto con le immediate percezioni sensibili e con l'ingannevole influenza dell'immaginazione [*ibid.*, pp. 101-3]. Se infatti – nel tentativo di proteggere l'amico da un assassino – si mente asserendo che l'amico non è in casa propria e in realtà questi esce di casa a nostra insaputa, la menzogna viola coscientemente la forma della legge ma solo inconsapevolmente il suo contenuto [*ibid.*, p. 295]. La verità oggettiva quindi non può essere concepita come il prodotto della volontà: volontaria è solo la sottomissione all'obbligo della veridicità, di conseguenza la materia del precetto «devi dire la verità» può essere costituita da una convinzione erronea, a patto che non se ne abbia consapevolezza immediata, senza che con questo la forma della legge entri in contraddizione con se stessa.

Se la dottrina kantiana della menzogna, quale è esposta nelle opere morali e di religione, si incentra sulla categoricità del comando «non devi mentire» senza porre in questione il contenuto della proposizione, questa breve nota sulla *Wahrhaftigkeit* segnala un'ulteriore tappa della riflessione sull'*autoinganno*. In Aristotele, Descartes, Hegel e nel Kant che dialoga con Constant il tema della menzogna è il correlato di una definizione di verità che si forma nel dialogo del filosofo con se stesso e nella progressiva emendazione degli enunciati dall'errore. In questo contesto – che è poi quello della *solitudine* teoretica del pensatore – il fallimento dell'emendazione approda all'autoinganno che conferisce agli effetti ibridi dell'immaginazione e della sensibilità le sembianze del vero. La presunzione di dire la verità quando non la si conosce e si assumono come veraci le proprie idee denuncia la condizione in cui il dialogo interiore – come ricerca oggettiva della verità – non si svolge piú nell'ambito della *corrispondenza* tra essere e pensiero.

È ben possibile che allora, a dirla con Hegel, ci si illuda di essere uomini veritieri e virtuosi affermando solo ciò che volta per volta ci persuade: è possibile soltanto se il canone della veridicità viene a poggiare sulle intenzioni dell'uomo, facendo astrazione da ciò che *in realtà è e deve essere pensato*.

9. La considerazione della menzogna come un intenzionale pervertimento dell'enunciazione di quanto si pensa implica, come abbiamo visto, che questo termine venga assunto assieme al suo corrispettivo di verità in riferimento alla definizione morale della virtú e del vizio. Tuttavia, la storia dei due concetti ha mostrato come, da un lato, la verità abbia sempre mantenuto il carattere duplice del vero e dell'esser ritenuto tale e, dall'altro, la menzogna abbia solo progressivamente assunto la fisionomia di un vizio imputabile al proponimento etico. In questo modo essa è venuta a distinguersi dall'errore involontario e dall'ignoranza e, solo entro i confini di questa configurazione morale, ha assunto il carattere di una colpa. Soltanto sulla base di queste premesse, considerare l'inganno come un *concetto del male* appare di per sé un fatto ovvio: se infatti il senso comune e, in generale, l'argomentazione fi-

losofica non hanno quasi mai proposto un'apologia del mendacio, nondimeno la complessità di due nozioni che esprimono la traduzione in termini morali di moduli linguistici e comunicativi suscita rinnovate riflessioni. Il saggio del giovane Nietzsche *Su verità e menzogna in senso extramorale*, pubblicato nel 1873, rimette in questione il problema dell'origine di questi termini e quello della loro utilizzazione e valutazione, intrecciando la prospettiva genealogica con l'analisi della cristallizzazione moralistica in cui verità e menzogna, nella nostra epoca, sono rimaste irrigidite dall'uso convenzionale. La nascita di queste parole e degli atteggiamenti corrispondenti è secondo Nietzsche artificiale, l'inganno è funzionale all'autodifesa in una condizione in cui la propria potenza è minacciata dagli altri uomini in un *bellum omnium contra omnes* di memoria hobbesiana. Il patto che presiede al sorgere di una società civile prevede un accordo sulle parole, perché «la legislazione del linguaggio fornisce altresí le prime leggi della verità», ma queste leggi, entro le quali rientrano la promessa e l'obbligo di mantenerla, diventano precetti "morali" solo in un mondo che ha dimenticato la loro origine fittizia. In questo modo verità e menzogna si presentano sotto forma di precetto e divieto, mentre in realtà il vero è la finzione, assiologicamente neutra, del patto linguistico istituito con gli altri.

La trattazione nietzschiana dà voce a una fondamentale scepsi nei confronti della possibilità di instaurare una *teoria della verità e della menzogna* indipendente dalla consapevolezza della loro genealogia. Non si può ritenere che nel linguaggio che usiamo la "verità" possieda un corrispettivo ontologico stabile nelle "cose"; di conseguenza tanto la menzogna quanto la dissimulazione, considerate in senso extramorale, non differiscono da un discorso verace perché anche il discorso verace è a sua volta una finzione collettiva [*ibid.*, pp. 361-62, 367]. Radicalmente insincera è quindi la dottrina morale della verità e della bugia, capace di rivelare anche la «menzogna della verità che si cela negli arroganti castelli concettuali dell'uomo teoretico» [TAGLIAPIETRA 2001, p. 380]. E radicalmente originale si rivela da parte sua lo smascheramento messo in atto da Nietzsche, poiché sotto il suo punto di vista verità e menzogna, tanto come nozioni teoretiche quanto come atteggiamenti etici, sono considerate prodotto dello stesso impulso alla sopravvivenza ma non si fondano sulla *corrispondenza* di pensiero ed essere. L'edificazione del senso morale sulla nozione di verità è resa impossibile dalla natura metaforica e non ontologica di

quest'idea; diviene superfluo domandarsi se il vero è tale in sé o è solo opinato, se è criterio dell'agire o solo del sapere. La distinzione tra questi due ambiti si rivela allora fondamentale nella storia di un concetto, la menzogna, che si è sviluppato in rapporto a una nozione di verità teoretica che non viene piú pensata necessariamente come corrispondenza.

Bibliografia.

ACCETTO, T., *Della dissimulazione onesta* (1641), Einaudi, Torino 1997; AGOSTINO, *De mendacio*, [trad. it. *Sulla bugia*, Rusconi, Milano 1994]; ANNEN, M., *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; ARENDT, H., *Lying in Politics. Reflections on the «Pentagon Papers»*, 1971 [trad. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon Papers»*, in ID., *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985]; ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, in ID., *Etiche*, Utet, Torino 1996; ID., *Etica Nicomachea*, *ibid.*; ID., *Metafisica*, Utet, Torino 1974; ID., *Le confutazioni sofistiche*, Rizzoli, Milano 1995; ID., *Dell'espressione*, in ID., *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1982, vol. I; ID., *Primi Analitici*, *ibid.*; BAUMEISTER, F. C., *Elementa philosophiae recentioris*, 1755[2]; BETTETINI, M., *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*, Raffaello Cortina, Milano 2001; CONSTANT DE REBECQUE, B.-H., *Des réactions politiques*, 1797 [trad. it. *Sulle reazioni politiche*, in KANT, I. e CONSTANT DE REBECQUE, B.-H., *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996]; DENKER, R., *Lüge*, in RITTER, J. e GRÜNDER, K. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-, vol. 5 (1980), pp. 533-45; DERRIDA, J., *History of the Lie: Prolegomena*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 19 (1997), n. 1, pp. 129-161; DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, 1637 [trad. it. *Discorso sul metodo*, in ID., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1998, vol. I]; ID., *Meditationes de prima philosophia*, 1641 [trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997]; ID., *Principia philosophiae*, 1644 [trad. it. *Principii di filosofia*, in ID., *Opere filosofiche* cit., vol. 3]; DIETZSCH, S., *Kleine Kulturgeschichte der Lüge*, Reclam, Leipzig 1998; DINOUART, J.-A.-T., *L'Art de se taire*, 1771 [trad. it. *L'arte di tacere*, Sellerio, Palermo, 1989]; GRACIÁN, B., *L'oráculo manual*, 1647 [trad. it. *Oracolo manuale e arte di prudenza*, Laterza, Bari, 1927]; GROZIO, U., *De iure belli ac pacis libri tres*, Mohr, Tübingen 1950; HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, 1807 [trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1973]; JANKÉLÉVITCH, V., *Du mensonge*, 1940 [trad. it. *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano 2000]; JAYNES, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, 1976 [trad. it. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984]; KANT, I., *Eine Vorlesung über Ethik*, 1924 [trad. it. *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1991]; ID., *Metaphysik der Sitten*, 1797 [trad. it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1989]; ID., *Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797 [trad. it. *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in KANT, I. e CONSTANT DE REBECQUE, B.-H., *La verità e la menzogna* cit., pp. 288-303]; LA BRUYÈRE, J. DE, *Les caractères de Théophraste*, 1688 [trad. it. *I caratteri*, Einaudi, Torino 1981]; LANDUCCI, S., *Introduzione*, in DESCARTES, R.,

Meditazioni metafisiche cit., pp. V-LX]; LA ROCHEFOUCAULD, F. DE, *Maximes*, 1665 [trad. it. *Massime*, Rizzoli, Milano 1978]; LAVAGETTO, M., *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino 1992; MACCHIA, G., *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano 1988; ODIFREDDI, P., *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e di verità rovesciate*, Einaudi, Torino 2001; PASCAL, B., *Lettres provinciales*, 1656-57 [trad. it. *Le Provinciali*, Einaudi, Torino 1972]; ID., *Pensées*, 1670 [trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967]; PRANTEDA, M. A., *Il legno storto. I molteplici significati del male in Kant*, Olschki, Firenze 2002; PUFENDORF, S., *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), Frankfurt am Main 1967; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle «Meditazioni Metafisiche» di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1997; *SM* = KANT, I., *Scritti morali*, Utet, Torino 1986; TAGLIAPIETRA, A., *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001; ID., *Il diritto alla menzogna. Kant, Constant: politica della verità e politiche dell'amicizia*, in KANT, I. e CONSTANT DE REBECQUE, B.-H., *La verità e la menzogna* cit., pp. 3-129; WOLFF, C., *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (*Deutsche Ethik*), 1720, Hildesheim, New York 1976; WOOLF, V., *The Waves*, 1931 [trad. it. *Le onde*, in ID., *Romanzi*, Mondadori, Milano 1998].

Nulla

di Sergio Givone

1. Che il nulla debba essere posto a fondamento dell'essere e del non essere (quindi dell'ontologia) ma anche del bene e del male (e quindi dell'etica); che solo a partire dal nulla possa essere pensata sia la realtà che è sia la realtà che deve essere e che soltanto in rapporto al nulla lo stesso Uno giunga a manifestazione, è una tesi che fa irruzione nella filosofia greca con Plotino. Presentata in questi termini, essa sembrerebbe sospendere l'interdetto parmenideo e quindi contestare alla radice un'intera tradizione metafisica. «Tu non penserai il nulla», aveva detto Parmenide, e infatti pensarlo significa cadere in contraddizione, sia che gli si attribuisca l'essere (come può essere qualcosa che non è?), sia attribuendogli il non essere (come può non essere qualcosa che non è cosa?) Donde l'impossibilità di pensare correttamente l'essere e (correttamente, cioè non pensandolo affatto) il non essere ma anche il bene e (altrettanto correttamente, cioè escludendolo dal proprio orizzonte) il male.

A ben vedere però già in Parmenide ci sono tutti i presupposti perché il nulla, che pure è ricondotto al nulla e cioè "annullato" nel modo piú risoluto, venga a suo modo ritrovato sia sul piano dell'ontologia sia sul piano dell'etica. Due testimonianze antiche, entrambe raccolte da Hermann Diels e Walter Kranz, già fanno cenno a questa soluzione interpretativa. La prima è di Plutarco, la seconda di Aezio.

Secondo Plutarco, all'illusione che la realtà sia e non sia nello stesso tempo, cioè sia sempre altra, mutevole, cangiante, Parmenide oppone l'idea del tutto che è «secondo la verità delle cose» e che perciò, in quanto tutto, esclude da sé il non essere, il divenire, consegnandolo a un «falso punto di vista» [DIELS e KRANZ 1903, 22 B 20]. Da una parte, dunque, uno sguardo sull'essere pienamente afferrato e compreso, dall'altro uno sguardo sul nulla che è a sua volta nulla, sguardo che non solo vede quel che non c'è, ma

che non ha alcuna consistenza. E tuttavia questo guardare erroneo e irreale è produttivo di qualcosa che è innervato in profondità nella vita dell'uomo. Un intero mondo di fantasmi, di allucinazioni, e di comportamenti volti a inseguirli, nasce di lí. E allora come non riconoscere che nel cuore del nulla si annida il male? [*ibid.*, 28 A 22].

A sua volta Aezio, citato da Teodoreto, insiste sulla concezione parmenidea per cui «tutto avviene secondo necessità» e passa poi a definire questa necessità come fato e insieme giustizia, provvidenza e principio dell'universo. Per Parmenide dunque si tratterebbe non tanto di negare e anzi annientare (condurre a niente) l'accadere, bensí di identificarlo con alcunché di fatale e di necessario. E di conseguenza con un principio ontologico che sia contemporaneamente principio etico. Fatalità dell'accadere. Che si definisce come giustizia e provvidenza. Quindi, come positività originaria e fondante che non può costituirsi altrimenti che attraverso la posizione del negativo fuori di sé. Ma che luogo è questo, che non ha alcuna realtà sostanziale, e in fondo non è, ma nondimeno non può non essere? Luogo necessario perché altrimenti contro che cosa il positivo instaurerebbe la sua signoria? E quali figure lo abitano? Quali demoni, quali mostri, quali ossessioni della mente sono lí necessariamente affinché giustizia e provvidenza possano essere? Anche in questo caso è difficile non vedere come il male si apra un varco attraverso il non essere e il nulla [*ibid.*, 28 A 32].

Ciò appare anche piú evidente se il pensiero di Parmenide è messo a confronto con il pensiero tragico. Volendo seguire le tracce dei commentatori tardoantichi, troviamo fra Parmenide e i tragici un punto di massima vicinanza e un punto di massima lontananza. Se nel nulla, che non è e neppure è pensabile, s'incontra inevitabilmente il male, che a sua volta non ha alcuna realtà ontologica e tuttavia incombe sulla vita dell'uomo devastandola, come dimostra il fatto che già pensare il non essere, cioè pensare erroneamente e quindi imboccare la strada dell'opinione e lasciare la strada della verità, ha carattere sviante e non conduce da nessuna parte se non a rovina e perdizione; e se l'accadere, che di per sé non sarebbe, ma è in quanto abbraccia la totalità degli enti, deve essere identificato con lo stesso *logos* e cioè con la disposizione delle cose secondo necessità (e quindi secondo fato, giustizia e provvidenza), allora il destino che sovrasta il tutto e governa tanto l'esistente quanto il non esistente o solo apparente, proprio come nella tragedia, manifesta aspetti d'irriducibile ambiguità. Da una parte il destino si configura, benché in modo paradossale, come un vero e proprio progetto salvifico (*pronoia*). E il paradosso consiste nel fatto che l'essere (l'essere già da sempre salvo, secondo l'esatta definizione di Aristotele) non ha certo bisogno di essere salvato, e tuttavia non può non salvare tutto ciò che accade nel suo orizzonte. Donde una sorta di salvezza necessaria. Ma dall'altra il destino mostra un volto distruttivo e catastrofico (*heimarmene*). Non solo nelle pieghe dell'essere, dov'è la possibilità dell'errore e quindi dell'illusione che svia e perde, si nasconde una negatività incontrollabile in grado di sviluppare un'infinita catena di sciagure da qualcosa che appare men che niente. Addirittura la legge, che è santa, comporta maledizione. Sia per il peccato di tracotanza cui induce il giusto, sia per la condanna implacabile che ne deriva al reo.

Da questo punto di vista il pensiero di Parmenide e il pensiero dei tragici appaiono singolarmente prossimi. Ben diverso il quadro se l'accento è fatto cadere non tanto sul non essere e sul divenire (oltre che sul male) quanto sull'idea di giustizia. Che è idea davvero dirimente. La tragedia presenta Dike come una divinità la cui epifania avviene sempre in modo inatteso se non equivoco e per certi versi contraddittorio. I suoi percorsi comunque sono tortuosi. Essa per manifestarsi non disdegna i casi piú mostruosi e che piú profondamente ripugnano la coscienza morale. E questo non già al fine di un'autoaffermazione per contrasto. Ma semmai in funzione perturbante e sconvolgente nei confronti di qualsiasi ordine stabilito. Dike si manifesta nei contrari: qui in un modo, là in altro, dirà Euripide, e quindi mai identica a sé. Al punto che la si scopre magari nel crimine apparentemente inescusabile, ma nel profondo giustificato. E viceversa non c'è modo di trovarla dove il diritto e la legalità sembrano trionfare, ma nel segno della presunzione, nel segno di *hybris*. Esattamente al contrario che in Parmenide. Dove Dike sta sulla porta che «divide i sentieri della notte e del giorno», ossia i sentieri del vero e del falso cosí come del bene e del male.

Giusto osservare che Dike sta sull'architrave della porta insieme con Temi, la custode della realtà cosí com'è inscritta in un ordine immutabile e dunque com'è necessariamente. Quasi che la decisione per il vero o per il falso, per il bene o per il male, cui l'uomo è chiamato, non spettasse effettivamente a lui ma fosse già da sempre presa in alto. Eppure Dike «che molto punisce» in realtà

giudica come se a lui spettasse. Un'evidente concessione al tragico, questa? Nel senso che anche per Parmenide è l'uomo che decide e nello stesso tempo non è l'uomo? Stessero pure cosí le cose, comunque secondo Parmenide *chreo de se panta pythestai*, bisogna che l'uomo impari a conoscere tutto ciò che è secondo giustizia e quindi sappia distinguere verità e opinione, realtà e apparenza, *aletheia* e *doxa* [*ibid.*, 28 B 1]. Occorre che lo sguardo venga proteso verso la visione simultanea del doppio infinito, l'infinito dell'essere (e della persuasione incontrovertibile) e l'infinito del non essere (e del piú completo smarrimento): dunque, oltre l'opposizione, oltre qualsiasi dualismo. E allora il doppio infinito sarà tale ma solo perché l'uno, l'infinito negativo, è in funzione dell'altro, l'infinito «rotondo e pieno». Certo capiterà sempre di nuovo di incontrare sui sentieri dell'apparenza i mortali che si trascinano come «istupiditi e sordi e ciechi», uomini ignari di tutto, uomini il cui intelletto vaga di qua e di là senza trovare alcun appiglio saldo e fondato, uomini incapaci di discernere e quindi di decidere, convinti come sono che «il cammino sia reversibile» e cioè l'essere affondi nel non essere e viceversa [*ibid.*, 28 B 6]. Basta però il solo discorso fondato sulla verità, discorso che dice l'essere che è ingenerato e non può perire essendo «tutt'intero, unico, immobile e senza fine» perché l'altro *mythos*, proprio di chi è non meno irresponsabile che colpevole, si dissolva nel suo luogo proprio, ossia nel nulla.

Contro Parmenide i sofisti sembrano insistere sui "ragionamenti antitetici", vale a dire sui ragionamenti che tengono fermo tutto ciò che è duplice, rifiutando di convertirlo nell'Uno e piuttosto sostenendo la convertibilità reciproca delle affermazioni contrarie (che perciò restano contrarie). In una raccolta di tali ragionamenti (che si presenta come un'esercitazione scolastica sul bello e sul brutto, sul giusto e sull'ingiusto, sul bene e sul male) leggiamo: «Nulla è mai assolutamente bello né brutto; ma le stesse cose, come il momento le afferri, le fa brutte, come si cangi, belle» [*ibid.*, 90, 3]. In realtà si tratta probabilmente di una citazione euripidea. O che in ogni caso appartiene all'ambito della tragedia e non della sofistica. Lo dimostrerebbe l'evocazione del momento opportuno, che rappresenta un "terzo" fra gli opposti e dunque una figura in forza della quale gli opposti stessi lasciano balenare, sia l'uno sia l'altro, a seconda del *kairos*, la presenza di Dike, che è giustizia e verità insieme – e questo significa che la verità, com'è proprio del pensiero tragico, sopporta l'opposizione e addirittura la contraddizione anziché sciogliersi in essa come accade nella sofistica, dove non c'è piú né vero né falso dal momento che tanto il vero (contro Parmenide) quanto il falso (come in Parmenide) appartengono esclusivamente al dominio dell'apparenza. Ma lo confermerebbe anche il riferimento platonico alla stessa citazione nel passo del *Simposio* in cui si afferma che il bello in questione, quel bello che è anche vero e bene, non è il bello che è qui in un modo e là nell'altro, ma il bello eterno, il bello che non muta, sempre identico a sé. Innegabile che Platone si stia rivolgendo ai sofisti. Ma non è il pensiero tragico il suo principale obiettivo polemico?

Questo è proprio del filosofo, afferma Platone nel *Sofista*: abitare nella luce, dissipare l'oscurità. Incominciando dall'ombra che accompagna l'essere nella sua latente negatività. Sí, perché questo secondo Platone va chiarito: che l'essere può dirsi del non essere, e il non essere può dirsi dell'essere. Per giungere a tanto, è necessario distinguere (cosa che Parmenide non aveva fatto) l'ordine del discorso e l'ordine della realtà. Quando il discorso ricorre a particelle negative (come *ou* o *me*), non è certo per affermare che qualcosa è e non è nello stesso tempo, ma per indicare ciò che è *altro* rispetto alla cosa, ciò che è in rapporto al diverso da sé, ciò che è nella forma del non essere. Ad esempio il falso (come altro rispetto al vero, e lo stesso si dovrebbe dire del male come altro rispetto al bene) a suo modo "è". Non che sia assolutamente, nell'ordine della realtà. Ma è nell'ordine del discorso, che lo nega in quanto vero e quindi lo afferma come ciò che è non vero. Cade dunque in errore chi ritiene che il falso (che è, indubbiamente, come indubbiamente è il male) non si possa né pensare né dire, perché invece esso è nel pensiero come altro da ciò che il pensiero pensa secondo verità.

Cosí Platone porta alla luce il lato oscuro dell'essere, dicendo in che senso l'essere possa essere predicato del non essere (e viceversa). Platone non arretra neppure di fronte all'interdetto del maestro: tu non penserai il non essere, tu non penserai il falso, tu non penserai il male, aveva ammonito Parmenide, e invece Platone dimostra che il non essere, cioè il falso, il male, è pensabile. Perciò la nuova via indicata da Platone, com'egli stesso riconosce, comporta un «parricidio». Ma d'un delitto si tratta che rende omaggio alla vittima. Pensare ciò che non è e non deve essere è la condizione per convertire il nulla nella realtà dispiegata e incontrovertibile dell'essere (l'essere che è e non può non essere). Come aveva insegnato Parmenide.

E se invece il nulla opponesse resistenza a questa conversione? Non solo, ma apparisse come il fondamento stesso del bene (o almeno sua condizione, in quanto condizione di libertà) oltre che del male? A tanto si spinge Plotino. Senza però muovere esplicitamente alcun rilievo a Platone, di cui egli vuol essere semplice commentatore. Interamente platonica, del resto, la sua concezione dell'Uno, cosí com'è tratta dal *Parmenide*. Dove dell'Uno viene detto che non è mai "né questo né quello" e quindi, osserva Plotino, non è neppure alcuna delle cose di cui è principio [*Enneadi*, III, 8, 10]. E allora la conclusione sarà forse, chiede Plotino in modo evidentemente provocatorio e come sfidando un'intera tradizione, che l'Uno è il nulla? Sí, dell'Uno non si può predicare che il nulla: è come nulla e di nulla ha bisogno [*ibid*., VI, 8, 21]. Non l'essere, bensí il non essere o per meglio dire il "non" dell'essere, ciò che permette di fare astrazione da tutto ciò che definisce l'essere (realtà, sostanza, vita), è la dimensione dell'Uno, dimensione assolutamente originaria, in cui gli enti vengono al mondo non perché qualcosa come un disegno provvidenziale o un progetto li costringa, ma liberamente, gratuitamente. Se l'Uno, che possiamo immaginare come una fonte inesauribile, o come pura energia plasmatrice, dovesse dar ragione di sé, non sarebbe l'Uno, perché sarebbe in sé sdoppiato, da una parte il principio e dall'altra il modello cui il principio dovrebbe attenersi. Ma questo significherebbe sminuire e coartare ciò che invece non ha nulla che lo sovrasti e anzi ha il nulla come fondamento. Insomma, la dimensione dell'Uno è la dimensione della libertà.

Infinita potenza dell'origine, l'Uno si manifesta in questa o in quella forma. Ma la forma a sua volta è gratuità, è libertà. Non che la forma, una volta emersa, non esibisca tutta una serie di cause che l'hanno prodotta. Anzi, contemplandola noi non ci stancheremo di indagare queste cause e stupiremo di quante e quali esse siano. Tuttavia questo non significa che "lassú" è stato deliberato di fare com'è stato fatto perché cosí si doveva fare e non altrimenti. In tal caso l'Uno opererebbe secondo necessità e non secondo libertà. Sarebbe cioè vincolato da qualcosa che gli si impone. Il che è contraddittorio. Ma soprattutto non potremmo piú spiegare lo stupore che ci coglie di fronte alla forma. La quale irrompe dalla notte piú profonda e ci abbaglia: appunto perché è com'è, non esecuzione o riproduzione, ma scaturigine, evento, prodigio stupefacente, sempre e comunque, e non importa se la forma di cui si tratta è una goccia d'acqua o l'universo. A suscitare la nostra meraviglia è il riflesso nella forma del movimento attraverso cui l'Uno lascia essere l'essere – ed è un atto sovrano, infinitamente produttivo in quanto non limitato da nulla e anzi fondato sul nulla. Questo movimento è libertà. Partecipandone, noi ne godiamo, tant'è vero che, dice Plotino, non c'è conoscenza e non c'è esperienza artistica che non lo riattivi in noi, affrancandoci dai vincoli spazio-temporali che ci impediscono di immergerci nella visione dell'Uno.

Dunque, la realtà sembra tutta appesa a un atto privo di fondamento (o, il che è lo stesso, fondato sul nulla). Atto però che non è un atto, ma piuttosto un lasciar essere da parte dell'Uno: la cui "creazione" perciò "va considerata come qualcosa di assolutamente libero, e non come qualcosa che miri a produrre un'altra cosa", essendo semmai tutt'uno con il "creatore" (*poietes*), spontanea emanazione di sé, sorgiva espressione della propria energia creatrice. Se nulla precede l'Uno, di nulla ha bisogno e a nulla è vincolato, neppure a se stesso, allora dovremo dire che «l'Uno è il nulla» [*ibid*.]. Ma proprio perciò dovremo anche dire che «l'Uno è veramente libero» [*ibid*.].

In quanto frutto della libertà, il bene viene cosí a trovarsi in rapporto con il nulla. Luminoso emergere all'essere e dall'essere (infatti il bene non coincide con l'essere, perché se coincidesse non sarebbe quello che è, ossia frutto della libertà) questo movimento è radice e sostanza di tutte le cose, principio e origine. Ma proprio perciò esso lascia dietro di sé una traccia opaca e fosca, anzi, tenebrosa. Quasi il residuo negativo di ciò che poteva essere ma non è stato: né lo deve, anche se lo può. Plotino chiama questa specie di controfigura dell'emergere dal nulla alla luce «la natura antica» ossia «la materia non ancora ordinata» [*ibid*., I, 8, 6]. Non intende però in tal modo conferire alcun primato ontologico al caos rispetto alla forma, come se il passaggio dal nulla all'essere comportasse una sequenza del prima e del poi. Invece è la forma che viene ontologicamente prima: cosí non fosse, dovrebbe trovare fuori di sé l'idea e l'energia che la informano, il che è contraddittorio perché l'Uno non sarebbe l'Uno. Il caos non è che forma abortita e degradata; il caos, anzi, è il risultato del movimento attraverso cui la forma, emergendo come dal nulla, ricaccia nel nulla tutto quanto le si oppone, e quindi viene dopo. Ciò non toglie che il caos o la materia non ancora ordinata possano prendere la loro rivincita sulla forma, come accade quando riesce a queste potenze della tenebra di tenerla prigioniera impedendole di essere. Allora, dice Plotino: «La materia si

fa padrona dell'immagine della forma che ha in sé e l'altera e la corrompe aggiungendole la sua natura contraria | e contrapponendo | a ogni forma l'assenza di forma, all'essere misurato l'eccesso e il difetto, sino a che ha fatto sua quella forma e questa non è piú forma» [*ibid.*, I, 8, 8]. Non è piú la forma, perché è il male.

C'è dunque secondo Plotino un nulla che sta in alto e un nulla che sta in basso. Questo è in rapporto con il male, e infatti esprime privazione e depotenziamento, e poi anche, sempre piú scendendo, deformazione, falsificazione, contraffazione, e cosí via, fino all'annientamento. Quello invece è in rapporto con il bene, di cui rappresenta il presupposto, dal momento che vale per l'agire virtuoso la regola per cui «non questo e non quello, ma...», e il "ma" indica che la cosa giusta da fare non sta scritta da nessuna parte *ma* certissimamente è. In realtà si tratta dello stesso nulla. Tant'è vero che in un caso e nell'altro è la condizione della libertà, che non sarebbe se il nulla non fosse a fondamento dell'essere. Di conseguenza bisognerebbe dire che il nulla può stare in alto cosí come può stare in basso. Un abisso separa questi due luoghi. Che tuttavia sono contigui: terribile e mirabile prossimità del nulla che sta in alto e del nulla che sta in basso. Non a caso è lo stesso nulla. E non a caso basta un nulla perché l'uomo, cui è dato di fare esperienza del bene in modo tanto sublime da sembrare un dio, cada dove tutto è bruttura e infamia.

È la "regione della dissomiglianza". Donde non c'è ritorno. Lí viene infatti a mancare anche la memoria di ciò che si è perduto: e allora quale salvezza per chi si compiace e gode dell'abiezione in cui è precipitato? Nel vizio c'è ancora una parvenza di bene e quindi una parvenza di forma. Il vizio è bene deformato e snaturato: dunque anche la negazione contiene un fantasma di positività. Non cosí nel male che nega perfino di essere male e aggiunge mistificazione a mistificazione, perversione a perversione, perché al fatto di pervertire il bene, opponendosi a esso, aggiunge il fatto di nascondersi e di camuffarsi. Dimentica di sé, ossia dimentica della propria origine e della propria destinazione, «l'anima muore come può morire un'anima» [*ibid.*, I, 8, 13], ossia continuando a desiderare ciò che l'uccide senza mai saziarsi e quindi sopravvivendo a se stessa in un'agonia che non ha mai fine. E, quel che è peggio, in questa figura di perfetta autodistruzione c'è qualcosa di necessario. Necessità del male, dice Plotino. Il male come necessità. Proprio cosí: come aveva già insegnato Platone, se esiste il bene deve esistere anche il contrario del bene [*ibid.*, I, 8, 13-15].

2. A riprendere l'ontologia del nulla, cosí come era stata concepita da Plotino a partire da Parmenide e da Platone, sarà la mistica cristiana. Che lo farà radicalizzando la stessa ontologia (o, come sarebbe meglio dire, meontologia plotiniana). Ossia spostandola dal piano in cui è questione del bene e del male al piano anche piú alto in cui è questione della salvezza e della perdizione – salvezza e perdizione interamente giocate di fronte all'Uno.

In uno dei suoi *Sermoni tedeschi* Meister Eckhart cita il riferimento di Agostino al celebre passo degli *Atti degli Apostoli* e traduce: «Quando san Paolo vide il nulla, allora vide Dio» (*Dô er sach niht, dô sach er got*), sottolineando come con ciò sia posta l'identità di Dio e del nulla, ma anche come questa identità sia solo il primo senso della frase. Ce ne sono infatti altri tre. Il secondo è che chi vede Dio non vede nient'altro che Dio. Il terzo è che chi vede Dio in ogni cosa vede Dio e nient'altro. Il quarto è che, dunque, non solo Dio, ma anche ogni cosa è nulla, è luogo del nulla.

Solo se la realtà s'inabissa nel nulla (e l'io con essa, com'è accaduto a san Paolo sulla strada di Damasco), il nulla assume il volto di Dio e si manifesta come Dio, mentre Dio a sua volta si manifesta come il nulla. Eckhart non si limita a evocare l'esperienza del vuoto e del deserto come pratiche ascetiche che conducono a Dio. Dice che il nulla è Dio e Dio è il nulla. Il nulla è Dio: lo è in quanto sta al di sotto dell'essere, ne è il presupposto, il fondamento. Dio è il nulla: lo è in quanto sta al di sopra dell'essere, affrancato com'è da tutto e anche da se stesso. Eckhart usa per Dio le stesse parole che Plotino aveva usato per l'Uno: «Chi parla di Dio con qualsiasi comparazione, parla impropriamente di Lui. Se l'anima giunge nell'unità, e là perviene a un puro annientamento di se stessa, là essa trova Dio come in un nulla» [*Sermoni tedeschi*, p. 224]. Dio stesso, afferma Eckhart, fu generato nel nulla e infatti di che cosa potrebbe mai essere frutto se non del nulla? Sí, Dio è «*vruht des nihtes*», frutto del nulla.

L'essenza di Dio è il nulla. Che è come dire: Dio non ha alcuna essenza, alcun attributo essenziale. Perciò chi vede Dio non vede nient'altro che Dio. Questa visione è concessa a chi sta in un perfetto raccoglimento, cioè unisce il suo spirito allo spirito divino, e non invece a chi si ostina a cercare in Dio la risposta a questo o a quel perché. Come se il *warumbe*, la tirannia del perché, l'ossessione che illude l'uomo di poter placare la sua inquietudine trovando la ragione delle cose, fosse estendibile a Dio. Ma Dio è

senza perché. Senza perché è Dio come senza perché è l'Uno. Cosí non fosse, l'Uno non sarebbe l'Uno, in quanto dovrebbe dividersi in sé e nel suo doppio o sostanza o principio, né Dio sarebbe Dio, ma tutt'al piú l'essere necessario. Dove lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio si raccolgono in unità, cessa la domanda sul perché. Forse che in quel luogo Dio e l'uomo si chiedono perché stanno in unità? Stanno, estatico stare senza perché.

Non solo Dio è senza perché. Anche le cose, per chi le guardi a partire da Dio e non a partire dal mondo, sono senza perché. Ovviamente, di perché le cose ne hanno un'infinità. Ma chi pretendesse di arrivare al fondamento ultimo inseguendo la catena senza fine delle cause, farebbe inevitabilmente naufragio. Precisamente questa consapevolezza deve indurre nell'uomo una vera e propria conversione dello sguardo. Conversione dello sguardo significa: non vedere le cose del mondo se non in Dio e con Dio. Allora tutto ciò che è, e l'essere stesso, apparirà tutt'uno con Dio. A quel punto in ogni cosa l'uomo vedrà Dio e nient'altro. Se il mondo si oscura, una luce viene gettata sulle cose che le fa vedere all'uomo come non ancora mai viste. Infatti risplendono divinamente, come nell'atto di uscire dalle mani di Dio.

Ma l'Uno è l'Uno. Nell'Uno non c'è piú uomo che sta di fronte a Dio, né Dio che sta di fronte all'uomo, in una separatezza per cui l'uomo non sarebbe uomo né Dio sarebbe Dio, ma non c'è neppure un mondo che sta di fronte a Dio e uomo. Invece, nell'Uno, Dio, uomo e mondo sono tutt'uno. Di essi non si può dire se non la sola cosa che si può dire dell'Uno: nulla e luogo del nulla è il loro essere raccolti in unità. Se fossero qualcos'altro, non sarebbero quello che sono. Essendolo, non subiscono costrizione né determinazione estrinseca. Si dovrebbe perciò dire: sono quel che sono veramente e liberamente.

Ed è per l'appunto il nesso di verità e libertà che Eckhart vuol fondare sul nulla. Se Dio è il nulla, cioè la totale assenza di predeterminazione e di costrizione, l'inizio non iniziato da alcunché, il principio assoluto, trovare nel nulla Dio significa incontrare la libertà. E la libertà non è se non la verità dell'essere. Che è com'è non perché cosí deve essere, quasi che chi ha tratto l'essere fuori dal nulla non potesse fare altrimenti, ma semplicemente è com'è. Affermazione, questa, che dal punto di vista dell'essere ricade nella necessità, essendo un'affermazione tautologica: l'essere è e non può non essere. Non però dal punto di vista dell'Uno. L'Uno è superiore all'essere. Non è vincolato neppure a se stesso (come non lo è Dio). E infatti non si dovrebbe neppure dire che l'Uno è l'Uno, perché semmai è il nulla. Ancora una volta Eckhart riprende Plotino. Dio ha deciso di fare quel che ha fatto non perché cosí doveva fare; vero è piuttosto che Dio ha fatto quel che ha fatto, e noi non possiamo dire altro che questa è la verità, questa è la volontà di Dio. *Durchbrechen*, dice Eckhart: irrompere e sgorgare e dire sí all'unisono con l'essere, non già volendo quel che Dio ha voluto ma volendo quel che Dio vuole e come Dio vuole, cioè *liberamente*, e quindi indipendentemente da questo e da quello e anche da Dio. «Perciò preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo piú alto e la mosca e l'anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quel che volevo» [*ibid*., p. 133].

Ciò non è, osserva Eckhart, «assenza di libertà», bensí «libertà originaria». Sarebbe assenza di libertà se l'uomo volesse quel che vuole Dio allo stesso modo in cui vuole questo o quell'oggetto del suo desiderio: per farlo suo, per impossessarsene, per servirsene. Ma è libertà originaria se è volere non solo quel che vuole Dio ma *come* vuole Dio: senza perché, lasciando che l'essere prorompa dall'«abisso della divinità». Questo deve fare l'uomo, lí deve portarsi, presso l'origine, e lí stare. Di paradosso in paradosso. Come ad esempio quello che vede l'uomo volere la propria perdizione, se Dio la vuole per lui, volere l'inferno, se Dio lo vuole per lui. E perdendosi salvarsi. Ma anche, salvandosi, perdersi. Inutile comunque inseguire idoli, magari impastandoli con fangosi residui psichici. E ancor piú inutile e disperante cercare in essi salvezza. Solo il piú completo abbandono alla volontà di Dio salva, se salva. Nulla volere, nulla sperare, nulla credere. Semmai volere il nulla. Quel nulla che è Dio.

Nel teatro dell'anima in ogni istante tutto può essere perduto e tutto può essere riguadagnato. Ma che cosa decide di questa vertiginosa rotazione dell'esperienza umana? Non può essere il bene, dice Eckhart, cosí come non può essere il male, e infatti siamo ormai al di là del bene e del male. Cosí come non può essere l'essere, dal momento che l'atto della decisione si colloca in un ambito che è al di là dell'essere com'è l'ambito della libertà. E neppure la verità, che o è libertà o è mero rispecchiamento dell'essere. Ma se non è il bene, né l'essere, né la verità, che cos'è? Chiede Eckhart. La risposta è inequivocabile. *Er ist nihtes niht*, è il nulla che conduce al nulla tutte le cose. E conducendole al nulla le restituisce alla verità che è libertà, all'essere che scaturisce libe-

ramente dal suo abissale fondamento, insomma le restituisce al bene e al male.

3. Fuori della mistica (ma sarebbe importante estendere l'indagine dalla mistica renana, che si ispira a Eckhart, alla mistica del Carmelo, con particolare riferimento a san Giovanni della Croce) la questione del nulla sembra destinata a restare ai margini del discorso filosofico e teologico. Ma anche quando la cosiddetta domanda fondamentale («perché c'è l'essere e non piuttosto il nulla?») sarà riproposta, come da parte di Leibniz e di Schelling, resta da vedere in quale prospettiva. Secondo Heidegger, sia Leibniz sia Schelling restano prigionieri di un'impostazione metafisica che occulta il senso della domanda e infatti «sia l'uno sia l'altro pensatore la intendono come questione del fondamento supremo e della causa prima di tutto l'ente» [*La questione dell'essere*, p. 368]. Stanno davvero cosí le cose?

Effettivamente in Leibniz la domanda suona retorica, come se la formulazione della stessa già contenesse la risposta e quindi escludesse quell'affaccio sul negativo (negativo quanto mai inquietante e oscuro) che la *Grundfrage* dovrebbe comportare. *Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* [*Die philosophischen Schriften*, p. 602]. Ma il fatto è che qualcosa c'è, indubitabilmente, e allora in base al "grande principio", il principio di ragion sufficiente, bisogna che, dato l'esistente, sia dato insieme anche il fondamento di questo e quell'esistente e anche dell'esistente in generale, ossia l'essere. Di ciò è garante Dio stesso. Chi se non Dio può gettare uno sguardo onniveggente sull'infinità dei possibili e da questo oceano trarre fuori il solo ch'egli ritenga degno di essere? Dio sta al principio di ragion sufficiente come la ragione ultima (ultima regredendo verso l'origine e dunque prima). Sulla base della scelta divina, che è libera in quanto nulla vieta a Dio di scegliere altrimenti, la realtà tutt'intera si dispiega armonicamente nella storia comportando bensí il negativo e il male ma in un orizzonte che resta quello del migliore dei mondi possibili.

Non che questa idea non introduca aspetti perturbanti all'interno del sistema leibniziano. La mente di Dio appare come una regione sterminata in cui tutti i mondi possibili, e non solo quello reale, sono presenti ma destinati a non essere mai, o perché indegni di essere o perché meno degni. E ciò suscita l'immagine di una grande dissipazione, di uno spreco. Come dice Leibniz stesso: qui c'è, o almeno sembrerebbe esserci, qualcosa di antieconomico. A sua volta la volontà di Dio, che esegue simultaneamente quanto deliberato dall'intelletto, nondimeno è libera, e allora perché non figurarsi in essa un gesto di arbitrio sovrano, un soprassalto, se non un capriccio, che la portasse a scegliere non il migliore dei mondi possibili, ma un altro? Questi sospetti tuttavia sono presto fugati. Dei mondi soltanto possibili, non si dovrebbe dire che sono destinati a non essere mai, bensí che sono destinati a essere (sia pure unicamente nella mente di Dio) in funzione del solo che è realmente, e dunque piú che affacciati sul nulla appaiono affacciati sulla realtà, che è quanto di meglio possa esserci. Di antieconomico, nell'economia della creazione, c'è solo la sovrabbondanza dell'essere e del bene. A meno di voler considerare il nulla, dice Leibniz, piú economico dell'essere. Quanto alla volontà di Dio, pensarla in contraddizione con l'intelletto divino è semplicemente assurdo. Sarebbe come pensare in Dio una volontà cieca o, viceversa, un intelletto offuscato da desideri inconsulti. Laddove l'armonico concorrere di negativo e positivo al migliore dei mondi possibili non è che un riflesso della perfetta armonia che regna nella mente di Dio.

Se il nulla, per trovare un varco, ha bisogno della contraddizione, non si vede come il pensiero di Leibniz possa accogliere al suo interno un concetto come questo. Come ha sottolineato Luigi Pareyson, l'«ipotesi nullistica» in una prospettiva come quella leibniziana resta un corpo estraneo che non ha autentica giustificazione filosofica (e perciò in essa la domanda fondamentale suona retorica se non addirittura banale). «Quale precipizio si aprirebbe con l'introduzione del nulla? Il gorgo del nulla, che al primo sguardo di Leibniz appare cosí semplice e facile, in realtà è una tenebrosa voragine e un abisso senza fondo, che altererebbe l'aspetto cosí luminoso e solare del pensiero leibniziano, rivelandone un insospettato risvolto caliginoso e oscuro, e soprattutto rende assai piú radicale e drammatica la prima e fondamentale questione metafisica: il mondo appare fasciato non soltanto dalla possibilità dell'altro, ma anche dalla possibilità del non essere, cioè è posto non tanto in riva all'infinità dei possibili alternativi quanto piuttosto sull'orlo dell'abisso del niente» [PAREYSON 1992, pp. 12 sgg].

Un conto è prospettare, come fa Leibniz, l'infinità dei possibili. O dei compossibili. Tra i quali ci può stare anche il nulla. Ma come una delle possibilità fra le altre. Possibilità evidentemente da scartare, a misura che la visione sinottica dei compossibili ne porta alla luce l'inconsistenza e l'insignificanza, cioè la vuotezza, la po-

vertà, la miseria a fronte della pienezza e della ricchezza di cui l'essere è capace. Un altro conto invece prospettare la reale possibilità del nulla. Ossia la possibilità che i possibili, tutti i possibili, appaiano in ultima istanza infondati, senza ragione, vale a dire senza una ragione incontrovertibile che decida di essi preventivamente. Un'ipotesi davvero perturbante, questa, e tale da minacciare la solidità e la stabilità del sistema. Con conseguenze devastanti. Tolto il principio di ragione, da quale abisso diremo che sorge l'essere? E se sorge da un abisso, come potremo dire che *deve* sorgere, che è giusto che il poter essere la vinca sul poter non essere? Non sarà che il male può mostrarsi piú forte del bene e magari alimentarsi del meglio fino a fagocitarlo e a imporsi totalmente a esso? Non c'è dubbio: siamo di fronte a un precipizio, a un gorgo...

È la stessa domanda fondamentale che bisogna ripensare alla radice. Ciò che (con buona pace di Heidegger) fa Schelling. Il quale apparentemente adotta la formulazione leibniziana, però lasciando cadere l'accento sulla seconda parte piuttosto che sulla prima, ed ecco, tutto muta. «Perché c'è in generale qualcosa? Perché non il nulla?» [*Filosofia della rivelazione*, p. 103]. Già: perché non il nulla? Schelling pensa quel che in Leibniz appariva in fondo impensabile, s'interroga su ciò che in Leibniz aveva un puro valore di simulazione. In Leibniz che ci sia qualcosa è già la risposta alla domanda perché ci sia (se qualcosa c'è, dovrà pur esserci una ragione), e con questo la domanda sul nulla che segue è del tutto ridondante e pleonastica. Non solo, ma dall'esistenza di questa o quella cosa è lo stesso ordine di tutte le cose che sono a venir dedotto. Rimosso il nulla, le cose che esistono non sono se non le cose che «doivent exister». Invece Schelling chiede: *Warum ist nicht Nichts?* La domanda appare spezzata in due parti. L'eventuale risposta alla prima parte della questione («perché c'è in generale qualcosa?») non solo non rende superflua la risposta alla seconda parte («perché non il nulla?»), ma la rilancia, la esige. Schelling pone la *Grundfrage* di fronte alla reale possibilità del nulla. E questo avviene attraverso una strategia tanto sottile quanto limpida, che comporta un doppio movimento speculativo. Da una parte viene contestata e demolita l'idea metafisica dell'essere necessario, che è poi il principio di ragione. Dall'altra viene gettato sulla storia universale uno sguardo intriso del piú profondo pessimismo, fino a radicalizzare la domanda e a renderla pregnante sul piano filosofico grazie a quello che si configura come un sentimento rivelativo. Esaminiamo brevemente questi due punti essenziali, cominciando da quest'ultimo, dove l'argomentazione filosofica sembra arretrare di fronte a una piú originaria evidenza. È in un contesto di insuperabile sconforto e di sgomentante desolazione che Schelling situa la «suprema domanda», piena di disperazione.

> Una generazione scompare, un'altra segue per scomparire a sua volta. Invano noi aspettiamo che accada qualcosa di nuovo in cui finalmente questa inquietudine trovi la sua conclusione; tutto ciò che accade, accade soltanto affinché nuovamente possa accadere qualcos'altro, che a sua volta, andando verso un altro, trascorre nel passato; in fondo, cosí, tutto accade invano, in ogni operare, in ogni fatica e lavoro dell'uomo non è che vanità: tutto è vano, poiché è vano tutto ciò che manca di un vero fine» [*ibid.*].

Vanitas vanitatum... Sembra l'ultima parola, questa, e la sola veritiera. A partire dall'idea del nulla, anzi, dalla constatazione che tutto finisce nel nulla («è vano tutto ciò che manca di un vero fine», ma un vero fine della storia universale non è dato trovarlo) il nulla diventa problematico, diventa domanda. E lo diventa paradossalmente. Ossia capovolgendo l'assunto di partenza, che è di paura e angoscia. Perché non il nulla? Come se il nulla fosse di colpo trasformato in oggetto di rimpianto e di nostalgia: comunque preferibile all'essere. E cosí è, effettivamente. Posto il nulla, tutto ciò che è, e l'essere in quanto tale, appaiono affetti da una negatività e da una vanità che non si vede come superare. E allora: perché non il nulla? Non solo *vanitas vanitatum*, ma: *abyssus abyssum vocat*. Eppure secondo Schelling, giunti a questo limite estremo, occorre fare un passo in piú. Che non è quello che conduce nell'abisso. Ma al di là di esso. Al di là dell'abisso del nulla infatti c'è qualcos'altro. C'è il male. Infatti essere è peggio che non essere. Donde l'inevitabile conclusione. Se non essere è non essere, assenza di qualsiasi positività, essere è peggio che non essere e dunque è male. Che cos'è infatti peggio che non essere se non il male?

Con ciò viene in chiaro (secondo punto) il senso dello sdoppiamento della domanda: «Perché c'è in generale qualcosa?» e «perché non il nulla?» Schelling afferma d'essere stato spinto fin dagli anni giovanili a chiedersi perché questo e perché quello (perché le piante, perché gli animali, perché la natura?) da un sentimento di stupore e di meraviglia – dunque, anche in questo caso da un sentimento, sia pure sentimento di segno contrario e cioè tutto positivo. Dice inoltre d'aver trovato, o creduto di trovare, la risposta nel fatto che la natura fa da presupposto all'esistenza umana e l'uomo, come del resto Kant aveva dimostrato, è lo scopo della creazione. E tuttavia questo finisce con il complicare ul-

teriormente il problema anziché risolverlo. Aprendo nella direzione dell'«enigma piú grande», che è destinato a restar tale. L'uomo è scopo della creazione non in quanto essere naturale ma in quanto essere capace di moralità e quindi di libertà. Ma la libertà eccede infinitamente l'ordine della natura. E allora come gettare un ponte fra natura e libertà? Non siamo qui di fronte a un vero e proprio abisso? Precisamente l'«abisso della ragione» cui Kant aveva fatto cenno non senza un moto di spavento intellettuale nella *Critica della ragion pura*:

> Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab aeterno in aeterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa [pp. 490-91].

In proposito bisogna ricordare che Kant avanza questa vertiginosa congettura, questo pensiero tanto inevitabile quanto insostenibile, dopo aver ammesso che l'idea di un «essere di suprema sufficienza come causa di tutti i possibili effetti», ossia il principio di ragione, corrisponde bensí a un'esigenza conoscitiva insopprimibile, ma ha valore puramente regolativo, giacché la «necessità incondizionata» è un fondamento che non può fondare se stesso ma resta abissalmente appeso al nulla. E quindi tale fondamento ben lungi dall'essere il «sostegno di tutte le cose» è «l'abisso della ragione». Scrive Schelling, in una sorta di tacito commento a Kant, ossia facendo sua l'idea che la libertà sia uno spazio che si apre a seguito dell'inabissarsi del principio di ragione: «Il mondo, come esso è, appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso, infatti, c'è molto che non pare che possa essere mera conoscenza della ragione, ma soltanto conseguenza della libertà» [*Filosofia della rivelazione*, p. 287].

Attraverso Kant, Schelling ripropone la *Grundfrage* su basi completamente diverse rispetto a Leibniz. Mentre Leibniz se n'era servito per escludere la possibilità del nulla, precisamente questa possibilità Schelling avanza con essa. Donde il divaricarsi sempre piú ampio delle due vie, la schellinghiana e la leibniziana. In Leibniz è il principio di ragione che esclude la possibilità del nulla. In Schelling è la possibilità del nulla che limita e in fondo nega il principio di ragione. Negazione, questa, che in Schelling è tutt'uno con l'affermazione della libertà: libertà originaria, assoluta (che viene a identificarsi con Dio stesso). Laddove in Leibniz la libertà è in funzione del principio di ragione: libertà di scegliere ciò che è giusto che sia (e che Dio ha già da sempre scelto). E con questo Leibniz separa la libertà dal male: c'è libertà dove non c'è il male, e infatti la libertà è assenso al mondo che è come deve essere. Schelling invece rinsalda il nodo libertà-male: il male è la prova della libertà, e infatti il male è ben piú profondo e tragico del non essere.

Disconoscendo che Leibniz e Schelling fanno della *Grundfrage* il luogo in cui l'ontologia incrocia l'etica, Heidegger non rileva gli esiti opposti cui essa mette capo nell'uno e nell'altro. Ed esprime su entrambi un giudizio piuttosto sbrigativo se non liquidatorio. Fino a che punto giustificato? Certo, se la domanda fondamentale, la domanda sul nulla, è decisiva per la metafisica ma non per l'etica, avendo a che fare bensí con la libertà ma *non* con il male, come Heidegger suggerisce, la contrapposizione di Leibniz e di Schelling non appare piú cosí netta e irriducibile. In caso contrario sarà la prospettiva heideggeriana a configurarsi come equivoca e irrisolta.

Heidegger, dunque, nella prolusione del 1929 *Che cos'è la metafisica?* enuncia il suo programma filosofico nei termini di un'interrogazione del senso dell'essere. Ma come porre in questione il senso dell'essere se non a partire da ciò che l'essere non è, dall'assolutamente altro dall'essere, dal nulla? Senonché il nulla è impensabile. Lo dice la metafisica, che attraverso la domanda fondamentale ricaccia il nulla nel nulla. E lo dice anche la scienza, erede legittima della metafisica, che prendendo a oggetto delle proprie indagini solo ciò che è non può considerare il nulla altro che fantasticheria o mostruosità. Che fare, allora? Rinunciare alla domanda sul senso dell'essere?

Scrive Heidegger:

> Se non ci lasciamo fuorviare dall'impossibilità formale di domandare del niente, ma proprio imbattendoci in questa impossibilità proponiamo tuttavia la domanda, dobbiamo per lo meno soddisfare ciò che resta come esigenza fondamentale per la possibile attuazione di ogni domanda. Se il niente, comunque ciò avvenga, dev'essere interrogato, allora bisogna che esso sia prima dato. Noi dobbiamo poterlo incontrare» [*Che cos'è la metafisica?*, p. 61].

Ed effettivamente lo incontriamo nello stato d'animo in cui non questo o quell'ente ma la totalità degli enti sembra dileguare lasciando apparire la possibilità del non essere. Questo stato d'animo è l'angoscia. Essa non ha contenuto. Ed è precisamente questa assenza di contenuto a mostrare come le cose si sciolgano da qualsiasi nostro progetto lasciando emergere il nulla. Non che

l'angoscia sveli o afferri il nulla - il nulla non è oggetto di afferramento o di svelamento. Piuttosto, attraverso il sentimento dell'angoscia sono le cose a essere messe in rapporto con il poter non essere, è la totalità degli enti a ristabilire un contatto sostanziale con il nulla da cui proviene e in cui affonda. «L'originaria evidenza del niente» viene cosí a coincidere con «l'originaria apertura dell'ente» e addirittura si potrebbe secondo Heidegger citare Hegel e dire (sia pur stravolgendo il senso dell'affermazione hegeliana) che «il puro essere e il puro niente è dunque lo stesso» [*ibid.*, p. 67].

Originarietà, questa, che è libertà. Heidegger nella prolusione vi accenna: «Senza l'originaria evidenza del niente non c'è un esser-se-stesso, né una libertà» [*ibid.*, p. 71]. Ma approfondirà il tema dodici anni dopo, nel *Nachwort* alla prolusione. Dove originarietà è libertà a misura che l'ente ha carattere sorgivo e abissale: sorge come da un abisso. Ed è ben questo il senso dell'essere, quale appare in riferimento alla *Grundfrage*. Il senso dell'essere è non tanto il *Grund*, ossia il fondamento, la ragione fondante, quanto l'*Ab-grund*, l'abisso, l'infondatezza, il fatto che l'essere non ha né fondamento né ragione fondante. Se dunque ci chiediamo: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*, perché in generale l'ente e non piuttosto il niente? (questa la formulazione heideggeriana della domanda fondamentale) dovremo rispondere, sul filo del paradosso, che l'ente è perché è il niente, ma se l'ente è *perché* è il niente, e non in forza di questo o quel principio e tantomeno il principio di ragione, l'ente e il niente si coappartengono originariamente nell'*Abgrund der Freiheit*, nell'abisso della libertà.

La libertà, dunque, è il senso dell'essere. Ma se le cose stanno cosí, la libertà ha a che fare non tanto con l'etica quanto con la metafisica e con il suo oltrepassamento. Ossia con quella forma di ontologia che è interrogazione del nulla (e di cui il nichilismo è un semplice epifenomeno). Non che Heidegger neghi valore alla decisione che l'uomo prima o poi è chiamato a prendere e che lo impegna moralmente. Si tratta però di decisione già decisa: e questo nell'orizzonte in cui l'apertura dell'ente e l'evidenza del nulla coincidono. Non solo. Ma ciò per cui o contro cui l'uomo propriamente è chiamato a decidere ha carattere destinale. Heidegger lo aveva chiarito nell'*Introduzione alla metafisica*, che è del 1935 e quindi si colloca fra la prolusione e la postfazione del 1941. Significativo il ricorso al concetto di "nuovo inizio". Che è nuovo rispetto alla tradizione in cui si è consumato il destino della metafisica e della scienza. Ma che comporta la piena assunzione di questo destino. Heidegger parla a tal proposito di oscuramento del mondo, di cui sono segno la desacralizzazione, la massificazione, la riduzione dell'uomo a strumento della tecnica. Tutto ciò secondo Heidegger può soltanto essere accettato e portato a fondo. Trasformando questo destino in una "occasione". Del male in quanto male nel pensiero di Heidegger non c'è piú traccia.

Bibliografia

DIELS H. e KRANZ W. (a cura di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903 [trad it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1975[2]]; HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, in ID., *Wegmarken*, 1967 [trad. it. *La questione dell'essere*, in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987]; ID, *Was ist Metaphysik?*, *ibid.* [trad. it. *Che cos'è la metafisica?*, *ibid.*]; KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 [*Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 1963[7]]; LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim 1960, vol. VI; MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985; PAREYSON, L., *La "domanda fondamentale": "Perché l'essere piuttosto che il nulla?"*, in «Annuario filosofico», 1992, n. 8; PLATONE, *Sofista*, trad. it. di A. Zardo, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1974[2]; PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992; SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämmtliche Werke* [trad. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, vol. I].

Odio

di Adriano Fabris

1. Non è detto che l'esperienza dell'odio, del potere travolgente che è proprio di questo stato d'animo o degli effetti che esso produce, susciti nell'uomo particolari domande. Se ciò avviene, vuol dire che siamo già incamminati sulla strada della filosofia: posto che intendiamo questo termine quale indice di un atteggiamento ben preciso. Il filosofare, come ben dicono Platone e Aristotele, nasce infatti dal *thauma*: da ciò che al tempo stesso risulta meraviglioso e orribile, da ciò che immediatamente non possiamo accettare. È appunto una tale impossibilità di aderire al dato di fatto, a causa dello scompiglio che esso provoca, ciò che sollecita la ricerca di una nuova prospettiva di conciliazione: quella che si ritiene di poter raggiungere mediante il sapere e la comprensione, e alla quale la filosofia propriamente mira.

In verità, questo desiderio di ricomposizione di fronte alla frattura dell'inaspettato, meraviglioso od orribile che esso sia, è a ben vedere un atto di amore, se per "amore" s'intende la forza originaria che tutto tende a unificare. Cosí lo concepirono i Greci: ben consapevoli, tuttavia, che una simile unificazione non si appaga di se stessa, ma genera frutti che ovunque si disseminano e producono nuove separazioni, bisognose a loro volta di essere riunificate. Ma ciò significa che l'amore è strettamente legato alla lacerazione, sia perché mira a ricomporla, sia perché è esso stesso a provocare, inevitabilmente, questo esito. Il che vuol dire, ancora, che all'amore s'intreccia l'odio. È quanto Empedocle – parlando nel suo *Peri physeos* di *philia* e di *neikos*, di amicizia e contesa, di amore e odio quali costituenti la dinamica del reale – ha espresso nel modo piú chiaro (si vedano ad esempio i frammenti 16-20, 26, 30, 35-36 DK).

Ecco perché non solo l'amore – "amore per il sapere" significa, come sappiamo, il termine "filosofia" –, ma anche l'odio è insito nell'esercizio del pensiero. Non già nel senso delle inevitabili idiosincrasie che hanno luogo anche nel compiersi di questa attività, bensí per il fatto che, in special modo, la domanda da cui muove ogni ricerca è motivata da una separazione, da un distacco. E se questo distacco provocato dal *thauma* lo chiamiamo, appunto, "odio" – in un senso greco: nel senso cioè di una situazione, non già di un sentimento psicologicamente definibile –, allora l'"amore per il sapere" nasce proprio da qui. E il domandare in cui esso si esplica può configurarsi propriamente come un tentativo di rigettare questa separatezza: come una sorta, cioè, di problematico e paradossale "odio dell'odio".

2. Ma quali domande sono possibili e quali sono lecite di fronte alla situazione di meraviglia, e soprattutto di orrore, che di volta in volta ci si prospetta? Nel 1932, ben prima cioè dello scoppio del secondo conflitto mondiale e della pianificazione della Shoah, Albert Einstein, sollecitato dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale di Parigi (a sua volta interpellato dal Comitato permanente delle lettere e delle arti della Società delle Nazioni) scrive a Sigmund Freud una lettera nella quale vengono posti alcuni interrogativi sulla possibilità di «liberare gli uomini dalla fatalità della guerra» e di «dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che essi diventino capaci di resistere alla psicosi dell'odio e della distruzione» [FREUD 1932, trad. it. p. 291]. Einstein stesso, anzi, non solo si chiede che cosa sta alla radice di ogni atto distruttivo, ma abbozza dal canto suo una particolare risposta. Egli afferma infatti, apoditticamente:

> L'uomo ha dentro di sé il piacere di odiare e di distruggere. In tempi normali la sua passione rimane latente, emerge solo in circostanze eccezionali; ma è abbastanza facile attizzarla e portarla alle altezze di una psicosi collettiva. Qui, forse, è il nocciolo del complesso di fattori che cerchiamo di districare: un enigma che può essere risolto solo da chi è esperto nella conoscenza degli istinti umani [*ibid.*].

Cosí chiamato in causa, Freud non si sottrae alle sollecitazioni einsteiniane. Riprendendo alcune tesi elaborate nel celebre saggio *Il disagio della civiltà* [FREUD 1929, trad. it. pp. 555-630], nella sua lettera di risposta egli pone subito l'accento sui legami emotivi che sono alla base dell'instaurarsi e del conservarsi di una comunità umana e, proprio in riferimento a essi, sviluppa una sorta di «dottrina mitologica delle pulsioni» [cfr. FREUD 1932, trad. it. p. 300]. Per Freud vi sono, com'è noto, pulsioni di due specie: quelle che tendono a conservare e a unire (chiamate «erotiche», in quanto mirano ad affermare la vita) e quelle che tendono a distruggere e

a uccidere (ricondotte tutte alla «pulsione di morte», nella misura in cui tendono a portare ogni essere vivente alla rovina, a ricondurre cioè la vita allo stato di materia inanimata). Le une sono sempre legate – o meglio: vincolate – alle altre, in un reciproco intreccio che va adeguatamente dipanato.

Secondo Freud, che qui ripropone implicitamente la tesi di Empedocle, attrazione e repulsione, amore e odio, addirittura "bene" e "male" risultano entrambe «indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto» [*ibid.*, p. 298]. Tuttavia, ciò non dev'essere inteso in un senso dialettico. Poiché ogni moto pulsionale è in se stesso già da sempre una combinazione di *eros* e tendenza distruttiva. L'odio è dunque parte dell'amore, e viceversa: al punto che, rifacendosi a una suggestiva immagine di Lichtenberg, è possibile per Freud addirittura delineare una «rosa dei moventi», pensata in analogia con la «rosa dei venti», nella quale possono essere fissati gli impercettibili passaggi e le commistioni fra le varie istanze psichiche che compongono le infinite sfumature dei nostri sentimenti [*ibid.*, pp. 298-99].

3. Se prescindiamo dalla conclusione a cui Freud giunge nella sua lettera e alla risposta che in definitiva dà a Einstein – il fatto che «non c'è speranza nel voler sopprimere le tendenze aggressive degli uomini», anche se l'umanità sembrerebbe forse incamminata, nel suo processo di incivilimento, verso una progressiva riduzione delle guerre [*ibid.*, pp. 300-3] –, ciò che viene in effetti fornito nelle poche pagine di *Perché la guerra?* è una *spiegazione* dell'impulso distruttivo presente nell'uomo. E non poteva essere altrimenti, visto che di una spiegazione spesso è alla ricerca colui che, non potendo aderire a un particolare stato di cose, si pone alla ricerca dei "perché" di esso. Ma in realtà chi formula una tale domanda, come vedremo fra breve, non sempre riesce ad accontentarsi di una spiegazione.

Se vogliamo riassumere la spiegazione freudiana della tendenza umana alla guerra, considerata come un dato di fatto sia nella prospettiva psicoanalitica, sia nella lettera di Einstein, potremmo dire che la guerra è vista come l'effetto di una pulsione aggressiva, distruttiva, che si contrappone e si salda a quella che tende a conservare e a unire. Piú precisamente essa risulta l'espressione di una pulsione piú profonda, la pulsione di morte, che opera all'interno di ogni essere vivente e che, se viene esteriorizzata – provocando, entro certi limiti, anche effetti benefici per la psiche –, si trasforma in pulsione distruttiva. Nel quadro di questa dottrina delle pulsioni potremmo allora dire che l'odio è il riflesso emotivo di una tale aggressività: e come quest'ultima risulta per Freud un vero e proprio "istinto" presente nell'uomo, cosí quello appare, di fatto, inevitabile.

Queste tesi freudiane sono condivise e sviluppate anche da molti altri pensatori del Novecento, non solo riconducibili entro l'ambito della psicanalisi. Sul versante psicanalitico, certo, si collocano autori come Alfred Adler, Melanie Klein, Joan Riviere, nonché studiosi piú recenti, i quali hanno approfondito tematicamente lo sfondo inconscio dell'amore e dell'odio quali moventi del comportamento umano [cfr. ad esempio «Nouvelle Revue de Psychanalyse» 1986; KUTTER 1994; GRUEN 2001]. Afferma ad esempio Joan Riviere, sulla linea di Freud e sulla base di una concezione della psicanalisi intesa appunto come «studio dei moventi inconsci del comportamento umano»: «In senso lato l'odio è una forza distruttiva e disintegrante che tende verso la privazione e la morte, e l'amore una forza armonizzante, unificatrice e tendente alla vita e al piacere» [RIVIERE 1953, trad. it. p. 9]. Piú precisamente, per Riviere l'odio e l'aggressività devono essere collegati al «bisogno di assicurare se stessi contro la perdita e il pericolo all'interno e all'esterno» che caratterizza l'uomo fin dalla sua prima infanzia [*ibid.*, p. 29]. In altre parole, essi «sono tutti derivati, e di solito in modo estremamente complicato, sia da questa esperienza primaria, sia dalla necessità di dominarla» [*ibid.*, p. 15].

Tuttavia, nella misura in cui tanto l'aggressività quanto l'odio, come sua manifestazione, vengono considerati dati istintuali presenti sia nell'uomo che negli animali, essi sono stati adeguatamente indagati in special modo dal versante dell'etologia. Non solo. Poiché l'odio può esprimersi a livello sociale e motivare quelle azioni violente che possono essere ricostruite storicamente e studiate anche ai fini della loro prevenzione, le stesse questioni sono state affrontate anche nei contesti della sociologia e della psicologia delle masse, nonché con specifici intenti di approfondimento storiografico. Su quest'ultimo versante non mancano ricostruzioni che fanno dell'odio (sociale, razziale, nei rapporti fra i generi) la molla che consente di spiegare certi eventi accaduti in un passato recente o remoto [cfr. ad esempio EISENSTEIN 1996; MORIANI 1999; MANNUCCI 1993]. Su un piano sociologico, invece, sempre piú si stanno diffondendo, specialmente in ambito angloamericano, le ricerche volte a studiare e a prevenire gli effetti dei pregiudizi e del-

la propaganda che fa leva sulla tendenza umana all'odio [si vedano, fra gli altri, KELLY e MAGHAN 1998; SIMON WIESENTHAL CENTER OF LOS ANGELES 2000].

Per lo piú anche in questi ambiti disciplinari è assunta acriticamente, quale sfondo delle concrete ricerche che vengono compiute, la tesi di una tendenza innata dell'uomo al male, sostenuta e motivata da un'altrettanto naturale sua capacità di odiare. Si tratta certamente di un'ipotesi, comunque venga sviluppata, che risulta molto vicina alle persuasioni del senso comune, cosí come esso è stato modellato da una ben precisa tradizione religiosa ebraico-cristiana. Ma proprio dalla prospettiva già menzionata dell'etologia un allievo di Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeldt, ha fortemente ridimensionato una tale convinzione: non già sostenendo un predominante, irenico e unilaterale istinto amoroso dell'uomo, che magari la civiltà, secondo la celebre tesi di Rousseau, avrebbe progressivamente corrotto, bensí piuttosto mostrando che la pulsione aggressiva, innata anche per Eibl-Eibesfeldt, ha tuttavia degli antagonisti altrettanto naturali, che si esplicano in una disposizione dell'uomo, concreta ed effettivamente sperimentabile, alla socialità [cfr. EIBL-EIBESFELDT 1970]. Secondo questo autore vi sono meccanismi sociativi filogeneticamente antichissimi, i quali si sono sviluppati sia negli animali sia nell'uomo, e che in quest'ultimo si manifestano in tutta una serie di comportamenti evidenziabili soprattutto nelle odierne popolazioni di interesse etnologico. L'odio, di conseguenza, risulta l'espressione di un'aggressività certamente originaria, sebbene controbilanciata da un'inclinazione altrettanto originaria all'attrazione sociale, alla collaborazione e al soccorso reciproco.

Ci troviamo insomma di fronte, nuovamente, a una particolare spiegazione: solo che all'odio, quale manifestazione di una tendenza al contrasto presente sia nell'uomo sia negli animali, è affiancato un impulso che spinge in una direzione contraria e che risulta presente in tutti i vertebrati superiori. L'uomo risulta, di fatto, sia malvagio sia buono. I suoi impulsi ad amare e a odiare si mescolano in lui, e vicendevolmente si arginano e si compenetrano.

Rispetto a tali spiegazioni offerte dalle scienze umane, tuttavia, alcune domande restano ancora senza risposta. Due, soprattutto. In primo luogo non è stato detto ancora, propriamente, *che cosa* l'odio è, dal momento che, sia da un versante psicoanalitico, sia da un punto di vista etologico, il chiarimento di questo fenomeno rinvia di fatto all'ipotesi di una presunta "natura" dell'uomo, alla presenza in lui di particolari istinti o di certe pulsioni che venivano assunti come qualcosa di preliminarmente dato. Forse, allora, una piú adeguata definizione dell'odio dev'essere ricercata su un altro piano: al livello cioè della *filosofia*. Ecco perché concluderemo le nostre riflessioni sviluppando un'interpretazione filosofica di tale condizione.

In secondo luogo, poi, abbiamo finora assistito ad alcuni tentativi di dare dell'odio una *spiegazione*, reagendo alle sue manifestazioni piú eclatanti e domandandosi, come Einstein nella lettera a Freud, *perché* esse sono state possibili. Tuttavia, lo abbiamo appena visto, le varie spiegazioni che sono state proposte hanno favorito l'assunzione di particolari dati di fatto, ai quali ricondurre come alle loro cause le manifestazioni che debbono essere spiegate. Ecco allora che, proprio di fronte a questi dati di fatto, comunque essi vengano determinati, si può riproporre sempre e di nuovo la domanda sul loro *perché*. Solo che, qualora venga formulata, questa domanda può anche non esprimere piú la ricerca di una spiegazione: essa può dare voce, infatti, anche all'esigenza di un senso. Ed è della questione del *senso* dell'odio, appunto, che ci dobbiamo subito occupare.

4. Che senso ha il male? Che senso ha l'odio dell'uomo per i suoi simili, per gli altri esseri, per il mondo? Si tratta, come si vede, di questioni che non possono essere risolte fornendo una spiegazione. Si tratta di domande che soprattutto le religioni, in particolare le tradizioni dell'ebraismo e del cristianesimo, hanno posto. E lo hanno fatto elaborando una differente e forse piú originaria "mitologia" rispetto a quella elaborata dalla dottrina freudiana.

Concentriamoci soprattutto sul testo biblico. In esso s'incontra, per esprimere l'"odio" e l'"odiare", il vocabolo *sinah*. Esso, in verità, non indica affatto uno stato psicologico, bensí una piú generale situazione di inimicizia. Si tratta, piú precisamente, della condizione che qualifica un particolare rapporto: sia, in special modo, il rapporto tra uomo e uomo, sia, piú di rado, quello tra Dio e uomo. In effetti solo in pochi passi di scritti sapienziali l'odio viene attribuito a Dio: e Dio, naturalmente, odia chi è empio e trama il male [cfr., ad esempio, *Sapienza* 14, 9]. A Dio, semmai, ci si può rivolgere per chiedergli di suscitare nel nostro cuore, come fa la regina Ester, «l'odio contro colui che ci combatte» [*Ester* 4, 17s].

All'uomo, invece, Dio comanda di non odiare, come recita il famoso passo del *Levitico* [19, 17-18]: «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello. [...] Non ti vendicherai e non serbe-

rai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso». Ciò non impedisce comunque che uno spirito d'odio non solamente venga a dominare i nemici di Israele [cfr. ad esempio 1 *Maccabei* 7, 26 e 13, 6], ma motivi anche le azioni di personaggi come Davide [cfr. 2 *Samuele* 5, 8; 10, 6] o Amnon suo figlio [*ibid*. 13, 15]. Nei *Salmi* [25 (26), 5], infine, l'odio è rivolto contro i malvagi e l'alleanza con essi, contro la menzogna e il falso [*ibid*. 118 (119), 104 e 163], mentre nei *Proverbi* se ne descrivono alcuni tratti caratteristici, nonché i comportamenti che devono essere assunti di fronte alle sue manifestazioni [cfr., ad esempio, *Proverbi* 10, 12; 26, 24-26].

Se ricerchiamo tuttavia il senso dell'odio e dell'inimicizia di cui l'uomo è capace, nonché il motivo per cui essi debbono venire rigettati, non possiamo che fare riferimento, nel contesto della tradizione ebraico-cristiana, al terzo e al quarto capitolo del libro della *Genesi*. L'attuale situazione dell'uomo, qui, viene inquadrata in una narrazione che attribuisce, com'è noto, l'origine del male a un intervento esterno, operato dal serpente, che con la sua tentazione rompe la relazione immediata, simbiotica, dell'uomo e della donna con Dio, da un lato, e con le creature dell'Eden, dall'altro. Il risultato della rottura è ambiguo. Per un verso, infatti, dalla disubbidienza al comando divino provengono male, dolore, fatica, contesa: tutto ciò che subito dopo trova la sua espressione emblematica nell'uccisione di Abele da parte di Caino. Per altro verso, come afferma Dio stesso, proprio in seguito a questa sua decisione «l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male» [*Genesi* 3, 22: dove «conoscere il bene e il male» è la locuzione ebraica che indica in generale la possibilità di conoscere il tutto]. A partire da qui l'uomo è in grado di chiedersi in qual modo poter recuperare quella condizione privilegiata dalla quale è stato escluso.

Il rigetto dell'odio è la via che consente di non riproporre la lacerazione iniziale che ha determinato l'inizio della storia. È questo, infatti, ciò che chiede il Dio degli ebrei affinché si realizzi e si mantenga l'alleanza del suo popolo con lui, come viene detto nel passo in precedenza citato [*Levitico* 19, 17-18]. È questo ciò che porta alle estreme conseguenze, facendone il compimento della *Torah* [cfr. *Matteo* 5, 17], Gesú di Nazareth, chiedendo non già di odiare, bensí, addirittura, di amare anche chi ci odia [*ibid*. 5, 43 sgg.; *Luca* 6, 27 sgg.]. È questo, infine, l'assunto impossibile al quale il cristianesimo storicamente cerca di essere fedele.

Perché, tuttavia, l'odio dev'essere rigettato? Una tale esigenza non contraddice forse quella presunta "natura" aggressiva dell'uomo che psicologi, psicoanalisti, etologi, sociologi finiscono tutti, in un modo o nell'altro, per presupporre? Certo, il comandamento dell'amore si pone in esplicito contrasto con una certa esperienza della natura umana e con una possibile spiegazione dei suoi impulsi malvagi. Ma per l'ebraismo e per il cristianesimo la soluzione è la stessa. Il perché dell'assunzione di questo atteggiamento, contrario a una certa interpretazione dei nostri istinti, è dato dal fatto che Dio per primo non già odia, ma anzi ama positivamente: nel primo caso (quello attestato dalla *Torah*) ama il suo popolo, nel secondo (quello annunciato dal Vangelo) ama l'umanità intera. Non si comprenderebbe altrimenti, soprattutto considerando il Pentateuco, il reiterato proporsi di Dio come partner di Israele, nonostante le ripetute rotture dell'alleanza di cui gli uomini si rendono responsabili. Né altresí si comprenderebbe ciò che viene affermato dalla prima riflessione "teologica" cristiana: l'uomo può amare, in generale, solo perché Dio, per primo, lo ha amato (cfr. ad esempio ciò che è detto in 1 *Giovanni* 4, 10: «In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati»).

Di conseguenza, nello stesso ambito neotestamentario, l'odio viene a rivolgersi soprattutto verso ciò che impedisce il pieno ricongiungimento a Dio, e proprio assumendo una tale funzione, nuovamente, esso acquista un suo senso ulteriore. Lo si può vedere dalle prescrizioni che Paolo di Tarso invia alle comunità cristiane di Corinto e di Efeso. E lo si potrà riconoscere, in seguito, in alcune intense espressioni dei Padri, ad esempio in Agostino d'Ippona. Lo scopo di tali prescrizioni, tuttavia, non è quello di annullare il corpo o la carne, giacché, come dice Paolo: «Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo» [*Lettera agli Efesini* 5, 29-30]. Esso invece è quello volto a far sí che l'uomo si lasci completamente alle spalle la vita passata, nella quale l'odio e la lacerazione trovavano il proprio alimento, per disporsi all'attesa del compimento futuro come viene detto dallo stesso Paolo [*Lettera a Tito* 3, 3-4]. In che modo, tuttavia, ciò può essere concretamente realizzato? Non si ripropone una lacerazione, non si perpetua la scissione anche nell'"odio dell'odio" che qui viene a manifestarsi?

5. In effetti, se è vero quello che afferma Georg Simmel nel caso dell'amore – cioè che il suo vero contrario risulta non già l'odio, bensí l'indifferenza – lo stesso non vale, reciprocamente, per l'odio: quest'ultimo, infatti, non può essere efficacemente contrastato né da un atteggiamento d'indifferenza, né da un odio ricambiato, bensí solamente da un gesto positivo d'amore. La spirale dell'odio, in altre parole, va in qualche modo interrotta, per evitare che essa si alimenti e si autoaffermi secondo un ben noto schema dialettico. Ma in che modo ciò è possibile? Che cosa si combatte combattendo l'odio? Che cosa contraddistingue l'odio in quanto tale?

È assumendo la prospettiva della filosofia – e non piú quella di alcune scienze umane, e neppure quella di una ben determinata tradizione religiosa – che si può cercar di rispondere a tali domande. È facendo proprio questo punto di vista che si può precisare, in altre parole, *che cosa* l'odio è: e che cosa esso è, propriamente, in quanto concetto collegato al "male". Non stupisca il fatto che una tale questione venga affrontata alla fine del nostro discorso. Infatti le precedenti analisi – che hanno considerato alcune sue modalità di manifestazione, che hanno discusso alcune sue possibili spiegazioni o addirittura hanno posto l'eventualità che di esso si possa stabilire un senso – presupponevano tutte una particolare concezione dell'odio, non sempre esplicitata in modo chiaro.

È opportuno dunque analizzare i diversi modi in cui questo sentimento è stato approfondito in ambito filosofico e le condizioni che hanno reso possibile un tale approfondimento. Non pochi, infatti, sono i filosofi che nella storia del pensiero hanno discusso la questione dell'odio: da Aristotele a Cartesio, da Spinoza a Hume, fino a Scheler, Sartre e Jankélévitch. E ognuno di loro, sebbene non siano gli unici ad averne parlato, ha poi privilegiato un aspetto particolare di questo stato d'animo, rendendo possibili differenti sue caratterizzazioni.

Aristotele, ad esempio, in un passo famoso del secondo libro della *Retorica* definisce colui che odia con queste parole: «L'uomo adirato è addolorato, chi odia invece non lo è. E l'uomo adirato in molte circostanze può provare pietà, l'uomo che odia invece non ne prova alcuna; il primo infatti vuole solo che l'avversario provi di rimando ciò per cui egli è adirato, il secondo invece vuole che l'avversario non esista» [*Retorica* II, 1382a, 12-15]. Per Aristotele, dunque, l'odio non può essere definito movendo dalla collera, neppure intendendolo come un suo eccesso, dal momento che sembra, rispetto a essa, collocarsi su un piano del tutto differente. Volendo anzi riassumere in breve la concezione aristotelica, potremmo dire che, mentre la collera trova il suo appagamento nella sofferenza di colui dal quale è stata provocata, chi odia, invece, appare indifferente a questa eventuale sofferenza, dal momento che egli desidera che l'oggetto del suo odio semplicemente cessi di esistere. Nell'ottica di Aristotele, insomma, l'odio è visto come un sentimento gelido, incurabile, indistruttibile e distruttivo: tale cioè da porsi sia ben oltre lo stesso piacere che uno potrebbe provare davanti alla sofferenza del nemico odiato, sia al di là dell'eventuale compassione e pietà che potrebbe sorgere nei suoi confronti.

Diversamente stanno invece le cose in Cartesio e in Spinoza. In ambedue, che per questo aspetto si collocano all'interno della tradizione ebraico-cristiana, l'odio risulta al tempo stesso uno stato d'animo da condannare e un'emozione che può essere funzionale al rigetto di ciò che risulta dannoso, e che quindi può presentare, in certe condizioni, una sua utilità. Quest'ultimo carattere emerge ad esempio dalla definizione, in verità abbastanza neutra, che dell'odio propone Cartesio nelle *Passioni dell'anima*: esso infatti si configura come una «emozione causata dagli spiriti, che spinge l'anima a voler essere separata dagli oggetti che le si presentano come nocivi» [art. LXXIX]. Gli fa eco Spinoza nel *Breve trattato*: per lui, in quest'opera, l'odio consiste anzitutto in «un'inclinazione a respingere da noi ciò che ci ha causato del male» [II, 6, § 1]. Anche se poi, rispetto all'avversione, esso si configura come «un turbamento dell'animo contro qualcuno che ci ha nociuto con volontà e coscienza» [*ibid*., § 4].

In parallelo, tuttavia, si ritrova in entrambi gli autori – assumendo un rilievo che non si dà nelle precedenti definizioni – una vera e propria condanna di questo stato d'animo. Infatti, dopo aver trattato di tutti i movimenti corporei che lo causano o l'accompagnano, Cartesio afferma che «l'odio e la tristezza devono essere respinti dall'anima anche quando procedono da una vera conoscenza» [*Le passioni dell'anima*, art. CXLII]. E questo perché «l'odio che ci allontana da un male ci allontana contemporaneamente dal bene cui è congiunto». È appunto la privazione di questo bene, anzi, a suscitare la tristezza che a esso è collegata [*ibid*., art. CXL].

Da parte sua Spinoza appare ancora piú radicale. Per lui, infatti, «l'odio non può mai essere buono» [*Etica*, IV, prop. XLV], dal momento che esso è provocato dall'immagine di qualcuno come causa di tristezza. Odiare, perciò, vuol dire in definitiva sfor-

zarsi di allontanare e di distruggere ciò che si odia [*ibid.*, III, prop. XXIX]. Emerge cosí, nuovamente, la consapevolezza che cadere preda di questa passione, indipendentemente dal fatto che ciò avvenga in maniera giustificata o meno, significa porre colui che la prova sullo stesso piano di ciò che attraverso di essa egli respinge. In altri termini, non sembra in questa prospettiva che si possa parlare di un odio "buono", nella misura in cui chi odia, anche se odia il male, è in qualche modo contagiato, proprio per il fatto che odia, da quel male stesso che intende eliminare. Ciò vuol dire che l'odio, con tutto il suo potenziale distruttivo, mira ad annientare non solo l'imperfezione che è presente in qualcosa, ma anche la stessa perfezione da cui, pure, questo qualcosa è contraddistinto. Odiare, insomma, è un'operazione in pura perdita: nella misura in cui viene meno la nostra imperturbabilità e finiamo per non poter piú usufruire di quanto di buono può sussistere in ciò che odiamo. Ecco perché Spinoza giunge ad affermare che chi vive sotto la guida della ragione deve sforzarsi di ricambiare l'odio altrui con l'amore [*ibid.*, IV, prop. XLVI; cfr. anche *Breve trattato*, II, 6, § 6].

Anche Hume cerca, a sua volta, di rapportarsi all'odio in maniera neutra e distaccata. Per lui, anzi, «è del tutto impossibile dare una definizione delle passioni dell'*amore* e dell'*odio*; e questo perché esse producono solo un'impressione semplice, senza mescolanza né composizione». Dunque, «queste passioni ci sono di per sé abbastanza note, grazie a sentimenti ed esperienze del tutto comuni» [*Trattato sulla natura umana*, libro II, parte II, sez. I]. Dal filosofo possono invece essere analizzati gli oggetti (le altre persone) e le cause (estremamente varie) che suscitano un tale sentimento. Odiamo comunque ciò che in generale giudichiamo cattivo o dannoso. E tuttavia il legame tra l'odio e ciò che lo provoca non risulta affatto necessario: giacché, come viene dimostrato, le stesse qualità che producono l'orgoglio o l'umiltà causano anche amore o odio.

Hume passa dunque dal problema di una definizione dell'odio a quello di un'individuazione delle sue cause, ed elabora a questo scopo un «sistema esatto delle passioni» tentando anche alcuni esempi per confermarlo. E tuttavia dobbiamo ora domandarci se l'odio, allo stesso modo peraltro dell'amore, possa essere davvero definito un sentimento, una passione, come sostengono Cartesio, Spinoza e lo stesso Hume. Questa concezione, implicitamente accettata dal pensiero moderno e fatta propria anche dalla psicologia ottocentesca, viene contestata invece da Max Scheler. In *Essenza e forme della simpatia*, ricollegandosi alle tesi di Brentano, Scheler sostiene che l'odio, cosí come l'amore, è in realtà un «atto». Giacché esso risulta indipendente dalle variazioni degli stati psichici: tanto che nessuna gioia e nessun piacere, se procuratici da un essere odiato, sono capaci di eliminare o attenuare l'odio che proviamo per lui. E contro Spinoza Scheler rileva che l'odio può essere definito non solo come una tristezza provocata da una causa esteriore, ma anche come una gioia, provocata dall'esperienza dell'infelicità e della distruzione del suo oggetto.

Su questa stessa linea fenomenologica si collocano anche, nel Novecento, Sartre e Jankélévitch. Per il primo (si veda ad esempio il cap. III della terza parte dell'*Essere e il nulla*, al § 2) chi odia *ha scelto* di odiare: l'odio, dunque, mira semplicemente a «ritrovare una libertà senza limiti di fatto; cioè [a] sbarazzarsi del suo impercettibile essere-oggetti-per-l'altro e [ad] abolire la sua dimensione di alienazione. Ciò equivale a proporsi di realizzare un mondo in cui l'altro non esiste». Per il secondo l'intenzionalità dell'odio non si rivolge affatto a qualità o aspetti particolari dell'oggetto odiato. Infatti, «come l'amore puro, cosí l'odio puro si rivolge all'*ipse* dell'ipseità; in altri termini, a ciò che rende la persona essenzialmente se stessa. Il cattivo odia la persona non in quanto possiede certi doni o talenti, esercita certe funzioni o attività, ma in quanto essa è *ipsa*» [JANKÉLÉVITCH 1949, pp. 128-29]. Il cerchio, dunque, si chiude: l'odio è nuovamente definito sulla base del suo potere virtuale di annientamento, come già aveva fatto Aristotele nella sua *Retorica*.

6. In definitiva, allora, che cosa possiamo ricavare da questa breve disamina di alcune trattazioni filosofiche dell'odio? Che cosa risulta dai vari tentativi, che abbiamo richiamato, di stabilire *ciò che* l'odio è? Anche nel caso dell'odio possono essere messi in luce caratteri diversi, che emergono a seconda della prospettiva scelta per l'indagine. Anche l'odio, in altre parole, si dice in molti sensi. Vi è, ad esempio, un odio che si manifesta nella repulsione e nel rigetto di ciò che lo provoca, e vi è, parimenti, un odio di aggressione, che vuole annullare il proprio oggetto. Vi è un'accezione per dir cosí "neutra" di questo fenomeno, secondo la quale esso può essere addirittura reso funzionale al perseguimento di una vita buona, e vi è una definizione che ne mette in luce gli aspetti negativi ed evidenzia gli svantaggi che derivano dalla sua assunzione. Vi è il tentativo di pensare l'odio come un particolare tipo di relazione, collegata a certe qualità o attributi di qualcosa – appunto sperimentati come "odiosi": capaci cioè di provocare questo stato d'ani-

mo –, e vi è la consapevolezza che chi odia pone in atto, se odia veramente, un rapporto davvero paradossale: nel quale si desidera la distruzione dell'altro e dunque, in definitiva, la distruzione di questo stesso rapporto. Vi è, ancora, il tentativo di pensare l'odio non già come un sentimento o un'emozione piú o meno psicologicamente connotati, ma come un legame di tipo intenzionale, sebbene diverso da quello che mette in opera il conoscere.

All'interno di questo quadro generale può essere collocato anche il dibattito filosofico piú recente, pur nella molteplicità delle opzioni teoriche che in esso vengono assunte. Sul versante del pensiero analitico, ad esempio, ci si sforza per lo piú di dare una descrizione neutra dell'odio, escludendo in tal modo che esso sia, di per sé, un male. L'analisi della grammatica dell'"odiare", anzi, sembra in grado di mettere in luce il fatto che questo verbo ha caratteristiche analoghe a quelle dei verbi "credere" e "desiderare".

Un'intelligente trattazione dell'argomento, compiuta nello stile della filosofia analitica, ma con l'intenzione di sfatare alcuni miti tuttora persistenti anche in una tale prospettiva, è quella svolta da Ruwen Ogien nel suo *Ritratto logico e morale dell'odio*. Ogien intende dimostrare quattro tesi:

> 1. Il termine "odio" non si limita a descrivere, ma è in se stesso valutativo e negativo; in virtú di queste proprietà "morali" del termine, è escluso che vi siano odi buoni o che sia buono odiare; 2. Le esperienze affettive di sofferenza e gioia, di trasporto collerico o di eccitazione aggressiva non sono condizioni sufficienti né necessarie per identificare l'odio; 3. Odiare è una relazione diretta con l'esistenza altrui, non un certo atteggiamento nei confronti di qualcun altro considerato in base a una o piú descrizioni; 4. Se si giudica cattivo colui che odia, non è affatto perché le sue credenze o i suoi comportamenti siano irrazionali [OGIEN 1993, trad. it. p. 7].

Ne risulta un tentativo di ricostruzione puramente morale di questo fenomeno, nel quale l'odio è ritenuto intrinsecamente malvagio e tutt'altro che «irrazionale». Ciò viene pagato, tuttavia, a prezzo di un'insormontabile difficoltà. Infatti, se l'odio è qualcosa di intrinsecamente cattivo, esso risulta un atteggiamento che bisogna a sua volta odiare. E dunque vi sarebbe almeno un odio buono: l'odio con il quale odiamo l'odio, cioè l'odio per l'odio. Da ciò si desume che, in definitiva, non è possibile affermare che l'odio è *assolutamente* cattivo [*ibid.*, p. 50].

Anche su questo versante si ripresenta allora il carattere paradossale di un simile atteggiamento. Si tratta di una paradossalità che, come abbiamo visto, può articolarsi in differenti modi. Non

si dà infatti, solamente, l'esperienza dell'impossibilità di rigettare l'odio, considerandolo uno stato d'animo di per sé cattivo, nella misura in cui proprio questa esclusione risulta motivata da un vero e proprio "odio per l'odio", ma vi è, al tempo stesso, la difficoltà di distinguere un odio "cattivo" da un odio "buono" – "buono" in quanto esso è appunto reazione a qualcosa di "malvagio" –, se è vero che, come abbiamo visto, non si può odiare il male senza essere, proprio per il fatto di odiare, già toccati in qualche modo da una malvagità di fondo. Né una soluzione di questi problemi consiste semplicemente nell'assumere un atteggiamento di indifferenza, sia nei riguardi di ciò che viene odiato, sia nei confronti dell'odio stesso. Infatti, com'è stato detto, la condizione che consente di porsi su di un livello diverso rispetto alle dinamiche dell'odio, e non sul loro stesso piano, risulta non già l'indifferenza, bensí l'amore. Inoltre un'indagine puramente descrittiva, «neutrale» dell'odio può sembrare certo possibile, ma contro di essa vale pur sempre l'osservazione che ogni atteggiamento, anche quello teorico, lungi dall'essere "neutrale", risulta invece guidato da interessi e motivazioni, da consonanze e discriminazioni.

Anche da altri punti di vista, poi, può emergere lo specifico carattere paradossale dell'odio. Se l'odio infatti è considerato una relazione, quest'ultima può configurarsi non solo nei termini di una ripulsa, ma soprattutto – e ciò emerge con chiarezza già in Aristotele – come desiderio e mozione volti all'annientamento dell'oggetto odiato. In questo quadro appare allora difficile sostenere una modalità di relazione che, come abbiamo già rilevato, nel mentre mira ad annientare il suo oggetto, finisce per annullare nel contempo il proprio stesso carattere di relazione. E tuttavia è anzitutto la definizione di un tale rapporto a risultare alquanto problematica. Che cosa significa qui, infatti, desiderare l'annullamento di ciò che viene odiato? Che genere di rapporto è quello nel quale si mira alla distruzione di ciò a cui, proprio in questi termini, ci si vuole rapportare? Quale senso di "nulla", fra i molti elaborati nella storia del pensiero, dev'essere privilegiato per comprendere questa condizione?

A tali domande si può rispondere in effetti solo se vengono messi in luce alcuni aspetti di quella che possiamo chiamare la "struttura" dell'odio. In generale, tratto caratteristico di ogni sentimento, di ogni emozione, è la capacità di coinvolgere immediatamente chi li prova in un rapporto – con il mondo, con gli altri, con se stessi – e di rendere in tal modo possibile l'instaurarsi imme-

diato di legami che offrono all'uomo sicurezza e orientamento. Un tale stato, nel quale e dal quale ci sentiamo in qualche modo "presi", è ciò che sperimentiamo come qualcosa che possiamo subire, cioè come una vera e propria "passione".

In tale quadro il sentimento dell'amore assume un rilievo particolare. Esso risulta la riconferma, il rafforzamento, la reduplicazione esplicita di quel coinvolgimento di fondo che ogni stato d'animo realizza, nella misura in cui si configura come fonte attiva di coinvolgimento aggregante, come evento che "consiste" propriamente nella riaffermazione esplicita di un siffatto coinvolgimento. L'amore è insomma quella dimensione nella quale si mira a unificare, conformemente alla dinamica propria delle passioni, e non già a distinguere.

Dal canto suo, l'odio è l'attuazione di un coinvolgimento nel quale si afferma piuttosto una scissione, si manifesta una lacerazione. Come abbiamo visto, questa lacerazione può configurarsi come il rigetto di caratteri e qualità particolari di ciò che viene odiato, oppure come il desiderio della sua totale distruzione. Tali opzioni non sono prive di riflessi per colui che odia. Questi, infatti, si trova a sua volta lacerato fra la condizione di coinvolgimento che contraddistingue ogni stato d'animo e la particolare, attiva scissione che l'odio motiva e persegue. L'odio, in altre parole, coinvolge promovendo divisione. Chi odia può sperimentare direttamente quel paradosso fondamentale da cui l'odio risulta in effetti contraddistinto: il fatto di essere, potremmo dire, un sentimento che nega ciò che è proprio di ogni sentimento.

Mettere in luce la struttura paradossale dell'odio non comporta tuttavia il suo immediato e definitivo superamento. Non solo perché – in omaggio alla cosiddetta "legge di Hume" – anche in questo caso non è giustificato il passaggio necessario dalla semplice descrizione di un fatto alla prescrizione del comportamento a esso adeguato, ma soprattutto perché risulta difficile assumere acriticamente l'idea di una "natura umana" monolitica e non contraddittoria, e illudersi ancora che una conoscenza adeguata di essa sia l'unica condizione per promuovere una vita felice. Non resta che riflettere sulle radici e sulla struttura paradossale dell'odio: persuasi comunque che una tale riflessione non è affatto inutile giacché essa consente, almeno, di sperimentare e di attuare un'effettiva presa di distanza anche rispetto a quella prospettiva di lacerazione e a quel movente di distruzione che proprio nel termine «odio» trovano un loro modo efficace di esprimersi.

Bibliografia.

L'amour de la haine, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», numero monografico, 1986, n. 33; BATES, H. E., *The Feast of July*, 1954 [trad. it. *Amore e odio*, Mondadori, Milano 1963]; BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991; CIORAN, E. M., *Exercises d'admiration. Essais et portraits*, 1986 [trad. it. *Esercizi d'ammirazione. Saggi e ritratti*, Adelphi, Milano 1988]; EIBL-EIBESFELDT, I., *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, 1970 [trad. it. *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, Milano 1971]; EISENSTEIN, Z. R., *Hatreds. Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century*, Routledge, New York 1996; FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929 [trad. it. *Il disagio della civiltà*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, pp. 555-630]; ID., *Warum Krieg?*, 1932 [trad. it. *Perché la guerra?*, *ibid.*, vol. 11, pp. 287-303]; GRUEN, A., *Haß in der Seele*, Herder, Freiburg 2001; HUME, D., *Treatise of Human Nature*, 1739-40 [trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in ID., *Opere*, Laterza, Bari 1971, vol. I]; JANKÉLÉVITCH, V., *L'innocence et la méchanceté. Traité des vertus III* (1949), Flammarion, Paris 1986; KAHLE, R., (a cura di), *Haß: die Macht eines unerwünschten Gefühls*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985; KELLY, R. J. e MAGHAN, J., (a cura di), *Hate Crime. The Global Politics of Polarisation*, Southern Illinois University Press Carbondale (Ill.) 1998; KUTTER, P., *Liebe, Haß, Neid, Eifersucht: eine Psychoanalyse der Leidenschaften*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen-Zürich 1994; LESSING, TH., *Der jüdische Selbsthass*, 1984 [trad. it. *L'odio ebraico di sé*, Mimesis, Milano 1995]; MANN, H., *Der Hass*, 1983 [trad it. *L'odio: riflessioni e scene di vita nazista*, il Saggiatore, Milano 1995]; MANNUCCI, C., *L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*, Mondadori, Milano 1993; MORIANI, G., *Il secolo dell'odio. Conflitti razziali e di classe nel Novecento*, Marsilio, Venezia 1999; MURPHY, J., *Hatred: a Qualified Defense*, in MURPHY J., e HAMPTON, J., *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; OGIEN, R., *Un portrait logique et moral de la haine*, 1993 [trad. it. *Ritratto logico e morale dell'odio*, Manifesto libri, Roma 1994]; RIVIERE, J., *Hate, Avidity, Aggressiveness*, 1953 [trad. it. *Odio, avidità e aggressività*, in KLEIN, M., e RIVIERE, J., *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma 1969]; SARTRE, J.-P., *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 [trad. it. *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1988]; SCHELER, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralem*, in ID., *Abhandlungen und Aufsätze. Vom Umsturz der Werte*, 1915 [trad. it. *Il risentimento nell'edificazione delle morali. Vita e pensiero*, a cura di A. Pupi, Milano 1975]; ID., *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 [trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980]; SIMON WIESENTHAL CENTER OF LOS ANGELES (a cura di), *Hate Behavior and Hate Crimes*, Senate Publications, Sacramento (Ca.) 2000; SPINOZA, B., *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1959.

Passioni

di Remo Bodei

1. Alla voce *Passion* dell'*Encyclopédie* [tomo XII, col. 145] si osserva che «le *passioni*, comprese quelle che ci inquietano e ci tormentano di piú, posseggono una sorta di dolcezza che le giustifica a se stesse [...] Se si possono trovare dolci la tristezza, l'odio, la vendetta, quale *passione* sarà esente da dolcezza?» Questo tono disincantato presuppone una presa di distanza, relativamente recente, dall'idea che esse siano sinonimo di male assoluto, la conclusione di un ciclo di riabilitazione inaugurato da Cartesio, quando sostiene che, «esaminandole, le ho trovate quasi tutte buone, e tanto utili alla vita, che la nostra anima non avrebbe motivo di voler restare un sol momento unita al corpo se non potesse provarle» [*Lettera a Chanut*, 1° novembre 1646].

Anche se tale sforzo di redimere le passioni dalla loro antica condanna trova un crescente ascolto, non si può dire che risulti vittorioso, se è vero che persino a Kant esse appaiono ancora come un «cancro della ragione» [*Antropologia prammatica*, §§ 73 sgg.], un attacco, subdolo o frontale, all'unica facoltà che può metterci a riparo dall'immoralità. La teologia cristiana e il senso comune le hanno spesso associate ai peccati mortali e ai vizi capitali. L'atteggiamento di riprovazione e quello di accettazione, il *vade retro!* e l'andare loro incontro continuano ancor oggi a coesistere, anche a livello di senso comune, che vede in esse non soltanto il sale della vita, ma – nella loro conversione, dell'amore in odio, come nei delitti passionali – un elemento instabile e pericoloso, da trattare con cautela quasi fosse "nitroglicerina".

A lungo, tuttavia, ha prevalso la loro denuncia come fattori di disordine dell'animo, in quanto costituiscono un profondo turbamento per la serenità della mente e una seria minaccia per la fermezza del carattere, rendendoci schiavi di potenze estranee, installatesi in noi come padroni. Sotto questo profilo, le passioni vengono intese come accecamento o pazzia temporanea, che ci pri-

vano della libertà e ci impediscono di distinguere il bene dal male. Ma sono state davvero sempre considerate irrazionali e legate al male (o al Maligno che le suscita)?

Certo, il pensiero filosofico occidentale ha mostrato sin dalle origini un'ambiguità di fondo nei confronti delle passioni: da un lato ha dovuto riconoscere il loro carattere distruttivo rispetto agli individui e alle comunità, dall'altro ha compreso che la razionalità e il bene sono di per sé inerti, non si compiono senza l'energia di forze ascensionali (come quelle che spingono la biga alata del *Fedro* platonico, in cui il cavallo bianco raffigura le passioni che obbediscono spontaneamente alla voce della ragione, nella fattispecie dell'auriga, mentre il cavallo nero è costretto con il morso a seguire, suo malgrado, i comandi). Le passioni che recalcitrano dinanzi all'appello della ragione sono le piú potenti e bisognose di freno e di guida: se gli uomini non fossero sottoposti alla disciplina e all'autodisciplina cederebbero infatti facilmente a esse. Ecco perché, in varie culture, ritorna il tema del mettere qualcuno alla prova per vedere se, in condizioni di impunità o di estremo bisogno e disagio, sarebbe ancora capace di ascoltare il richiamo del bene oppure infrangerebbe le leggi e i comandamenti morali. A questo alludono, nel mondo greco, la storia di Gige e, in quello ebraico, le vicende di Giobbe, paradigmi di un duplice modo di collaudare la resistenza dell'uomo a commettere o a subire il male, mosso dalle passioni dell'avidità e della paura.

2. Nella *Repubblica* di Platone [II, 360b-c] viene proposto un affascinante esperimento mentale per suggerire che ben pochi uomini, sottoposti alla tentazione di infrangere le norme senza pagarne il fio, resisterebbero alla tentazione di compiere il male. È l'insegnamento che si trae dalla leggenda dell'anello di Gige:

> Immaginiamo ora due anelli come quello di Gige, uno alla mano del giusto, l'altro alla mano dell'ingiusto. Ebbene, puoi crederlo, non si troverà nessuno di cosí forte tempra da rimanere fedele alla giustizia, tanto da astenersi dal mettere le mani sui beni altrui, una volta che gli sia data la possibilità, per esempio, di arraffare tranquillamente quel che vuole al mercato, di entrare indisturbato nelle case e prendersi le donne che vuole, di uccidere, di liberare chi vuole dalla prigione, e di fare mille altre cose come un dio tra gli uomini.

Glaucone, antagonista di Socrate, conclude per la tesi che nessuno saprebbe resistere alla tentazione di esercitare le sue passioni ai danni degli altri. La giustizia, argomenta, non è che una obbedienza coatta alla legge o un compromesso che si pone

a metà tra il bene piú grande, quando si può commettere ingiustizia impunemente, e il male peggiore quando si subisca senza possibilità di vendicarsi. Ciò spiega perché la giustizia, essendo intermedia tra questi due casi, non è amata come un bene in sé, ma semplicemente apprezzata quando si è impotenti a infliggere un torto, perché chi è in grado di farlo, ed è perciò veramente un uomo, non si sognerebbe neppure di accettare un patto che impedisse l'ingiustizia, sia fatta che subíta: sarebbe una follia da parte sua [*ibid.*, II, 359a-b].

Per un certo periodo Platone ha seguito la nota tesi socratica, esposta nel *Protagora* [358c-d], in base alla quale «nessuno fa volontariamente il male», dato che «non è nella natura umana [...] il tendere al male anziché al bene». Solo che la maggior parte delle persone confonde indebitamente il piacere, suggerito dalle passioni, con il bene stesso. In seguito si è allontanato da questa posizione, probabilmente per effetto delle critiche rivolte a Socrate da Euripide, il quale, nella *Medea*, aveva mostrato come si possano compiere azioni malvagie anche conoscendo la differenza tra bene e male: «So bene quanto male sto per fare, ma lo *thymos* domina sopra i miei *boulemata*» [vv. 1078-80], dove i *boulemata* non sono affatto considerazioni o deliberazioni razionali, ma piani di vendetta passionali subordinati allo *thymos* (sostantivo derivante dal verbo *thyo*, che significa slanciarsi o fumigare), selvaggia carica di vitalità cui si dà sfogo. Medea riflette nel momento stesso in cui lo prova. Alcune passioni combattono altre. I *boulemata* o propositi di vendetta di Medea non implicano ancora l'esistenza di una libera volontà di scelta (il libero arbitrio è concetto tardo: presuppone il cristianesimo ed è stato concepito solo da Ambrogio e Agostino).

La strategia piú efficace messa in atto da Platone per rispondere indirettamente alle obiezioni rivolte da Euripide all'intellettualismo socratico è data dalla rinuncia all'idea manifestata nel *Fedone* [67c] di un'anima «pura» e «sola in se medesima», e dall'acquisizione di un modello di anima come unità articolata in maniera tripartita, con una parte razionale (il *logistikon*) e una irrazionale, suddivisa, a sua volta, in due altre parti: il nobile *thymoides*, che ascolta la voce della ragione, e l'*epithymetikon*, sordo e ribelle a questo richiamo. Quest'ultimo costituisce il lato ferino dell'uomo, che verrà rappresentato allegoricamente da Dante, all'inizio dell'*Inferno*, come la lonza «che di pel maculato era coverta» (a indicare la molteplicità dispersa delle passioni incoercibili). Sono queste che spingono gli uomini a compiere il male. Come combatterle e tenerle a bada, se non con la forza e la disciplina, ben sapendo

che – data la loro natura tirannica e indomita – esse costringeranno anche il saggio a delle ricadute? Inizia qui un grande dibattito sulla possibilità e i vantaggi di condurre vere e proprie campagne militari di sottomissione delle passioni, ripetute nel tempo perché la loro ribellione non verrà mai spenta. Si inaugura cosí anche una "politica delle alleanze" tra le parti dell'anima, che mira a una difficile armonia, da intonare trovando degli accordi come fra tre diverse corde di uno strumento musicale. Lo scopo è quello di evitare la guerra civile dell'anima, perché caratteristica del malvagio è agire in discordia con se stesso.

È questo un punto messo in rilievo da Aristotele, che insiste proprio sulla debolezza della volontà nel contrastare il male veicolato dalle passioni. Da questo punto di vista definisce l'intemperante (*akrates*) come colui che, «pur sapendo che le cose che fa sono malvagie, le compie spinto da passione», mentre il temperante (*enkrates*) è colui che «sapendo che le brame sono malvagie, non le segue, in forza della ragione» [*Etica Nicomachea*, VII, 2, 1145b, 1 sgg.]. Con una separazione che si perpetuerà anche nell'*Inferno* di Dante, l'intemperante è distinto dall'incontinente (*akolastes*), in quanto il primo agisce in maniera deliberata e intenzionale – ed è quindi maggiormente colpevole –, mentre il secondo si arrende alle passioni unicamente per debolezza. In termini aristotelici, sia l'intemperante che l'incontinente perseguono i piaceri corporali, ma l'uno lo fa «pensando anche che lo si deve fare, l'altro senza pensarci» [*ibid.*, VII, 11, 1152a].

3. Il *pendant* dell'anello di Gige è la storia biblica di Giobbe, in cui si mette alla prova il pio e giusto, per vedere se è in grado di rimanere tale anche quando è tormentato da sofferenze e disgrazie. Satana insinua cosí il sospetto che Giobbe è uomo integro e retto unicamente perché Dio ha posto un riparo attorno a lui: «Ma prova a stendere la mano, tocca tutto ciò che possiede, e vedrai se non ti offenderà apertamente» [*Giobbe* 1, 11]. Giobbe, sottoposto a tutte le pene possibili, non offende Dio, ma sa che: «Una cosa è sicura e perciò la dico: | L'integro e il malvagio egli distrugge. | Se un flagello provoca improvvisa morte, | della distruzione degli innocenti egli si fa beffa. | La terra è data in mano al malvagio, | egli copre il volto dei giudici di essa; | se non è lui, chi altri dunque può essere?» [*ibid.* 9, 22-22]. E cosí continua: «Gli empi rimuovono i confini, | rapiscono il gregge e lo pascolano. | Conducono via l'asino degli orfani, | prendono in pegno il bue del-

la vedova | [...] Prima che faccia giorno si leva l'assassino, | uccide il povero e il misero, | e di notte fa il ladro. | L'occhio dell'adultero aspetta il crepuscolo, dicendo | Occhio non mi vedrà, le pone una maschera sul volto» [*ibid.* 24, 2-3, 14-18]. Purtroppo l'origine del male è imperscrutabile; Dio non gli dà alcuna risposta e redarguisce Giobbe, quando osa chiedere a lui, che fa ruotare il firmamento e crescere le piante, ragione del suo operato. Alla fine, Giobbe riconosce che all'uomo sfugge il senso dei disegni divini e che non resta che sperare in una giustizia futura: «Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, e i miei occhi lo contempleranno non da straniero» [*ibid.* 19, 25-27]. Si pongono in questo libro le basi del problema della teodicea, della giustificazione di Dio per il male che esiste nel mondo, che si sospetta non dipenda solo dalle passioni e dalla volontà dell'uomo. Da Agostino a Lutero, da Leibniz a Voltaire, l'inquietante interrogativo *Si Deus iustus, unde malum?* provocherà duri scontri, non soltanto teorici.

Diversamente dalle piú antiche tradizioni (quella ebraica e, prima ancora, quella che si rispecchia nell'egiziano *Libro dei morti*, ad esempio nello *Scongiuro* CXXV, Papiro Nu, dove il bene consiste nel non fare il male frenando le proprie malvagie propensioni), nel cristianesimo, in opposizione allo "spirito", le passioni sono state spesso identificate con la "carne" e questa, a sua volta, con il corpo. Da qui – soprattutto dopo la fine delle persecuzioni pagane – le pratiche ascetiche di mortificazione del corpo, luogo in cui il male si annida, con il conseguente obbligo della castità e della povertà, del digiuno, delle privazioni, delle autofustigazioni. Chi vuole conquistare il Regno dei cieli deve compiere esercizi spirituali miranti al superamento di se stesso e all'autocontrollo, deve vivere in lotta incessante con le proprie passioni.

Su tale conflitto, di origine paolina, tra lo "spirito" e la carne" si è innestato un fraintendimento di lunga durata, in quanto la "carne" non ha a che vedere con il semplice corpo: indica la totalità dell'esistenza dell'uomo ostinato peccatore nel mondo ribelle a Dio (e, per estensione, l'intera umanità disubbidiente). La carne è, dunque, l'elemento insubordinato, che rifiuta la parola e la grazia di Dio. Si manifesta certo attraverso le passioni della concupiscenza, dell'odio, dell'invidia, dell'ambizione, ma la sua radice è nella propensione a dare ascolto al demonio, che è puro spirito. La vittoria del bene implica una terrena "crocefissione" delle passioni assieme a un loro celeste riscatto. Il *logos* umano non è infatti capace di estirparle, data l'intima connivenza tra il peccato e la legge, che si generano a vicenda: «io non avrei avuto conoscenza del peccato se non per mezzo della legge. Infatti, io non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: "Non concupire" [...] Ci fu un tempo nel quale io vivevo senza la legge, poi venne il comandamento, il peccato prese vita, invece io morii» [*Lettera ai Romani* 7, 7.9]. Da quando Adamo ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, gli uomini distinguono certo il bene dal male, ma non sono autonomamente capaci di preferire il primo al secondo, di resistere all'assalto delle passioni della carne. Per effetto del perverso "doppio legame" tra il peccato e la legge, la ricerca del bene produrrà il suo contrario: «Io mi trovo dunque sotto questa legge che, quando voglio fare il bene, mi trovo davanti il male. Poiché io mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interno, ma vedo un'altra legge nelle mie membra che combatte contro la legge delle mie membra» [*ibid.* 7, 21-23; *Lettera ai Galati* 5, 17]. La scissione dilania la mente e il cuore del cristiano.

Diversamente dal saggio stoico, che pretende di raggiungere – senza alcun ausilio esterno – il controllo assoluto sulle proprie passioni, egli si scopre simile a un campo di battaglia in cui si combatte la stessa guerra che, da tempo immemorabile, si svolge tra Dio e Demonio. Il male non consiste nel soccombere alle passioni, ma nel respingere l'offerta gratuita di una nuova alleanza proposta da Dio grazie al sacrificio del Figlio. Senza questo essenziale appoggio, la volontà umana è impotente: «il bene che io voglio non lo faccio e faccio invece il male che non vorrei» [*Lettera ai Romani* 7, 19], una affermazione, questa, ancora piú radicale di quella che Seneca fa esprimere a Fedra: «Voi tutti, celesti, siate testimoni che io non voglio ciò che voglio» [*Phaedra*, 604-5]. L'aiuto divino autorizza la speranza a proiettarsi verso una gioia sconosciuta, alla quale anche il corpo è chiamato a partecipare dopo la sua resurrezione gloriosa. In tal senso Paolo non incentra il suo insegnamento solo sul lato della sofferenza, come Lutero, quando, nell'impeto della sua polemica contro i contadini tedeschi in rivolta contro i principi, predicherà il «croce, croce! dolore, dolore!»

4. Se Paolo rappresenta un punto di riferimento costante per pensare – nella dottrina cristiana – la relazione tra le passioni e il male, Agostino è indubbiamente un altro faro. Resta l'elemento del conflitto, ma muta la valutazione delle passioni. All'opposi-

zione paolina tra uomo carnale e uomo spirituale si sostituisce il dissidio interno alla volontà umana: «Lo spirito comanda al corpo, e subito gli si presta obbedienza: lo spirito comanda a se stesso e subito incontra resistenza» [*Confessiones*, VIII, 8, 20]. Lo scontro tra il *logos* e le passioni, tipico delle filosofie ellenistiche, si trasforma in un dilaniarsi della volontà, da cui non si esce se non spezzando la spirale involutiva di tutte le teorie che contrappongono una necessità assoluta a una libertà altrettanto assoluta del volere umano, ossia abbandonando, contestualmente, tanto la nozione stoica di fato inesorabile, quanto quella ciceroniana di perfetta autonomia della volontà umana.

Le passioni, poi, non sono tutte maligne: quel che conta è la loro direzione. Dato che nell'universo, creatura di Dio, tutto è buono, il desiderare l'adempimento delle passioni di possesso o la ricerca della felicità sono atteggiamenti senz'altro leciti. Solo che gli uomini si ingannano rispetto a ciò che può effettivamente apparirli: «Desideri buona ogni cosa: sii buono tu che hai tali desideri. Perché fai torto a te stesso da voler essere cattivo tu solo fra tutte le cose che vuoi buone? Ti è caro il podere, tua moglie, la tua veste e – tanto per giungere a un ultimo particolare – ti sono care le tue calzature, ma per te manca di ogni valore la tua anima?» [*Sermones* CCXCVII, 8]. La risposta al ricorrente interrogativo agostiniano *unde malum?* sta nella volontà divisa, incapace di chiedere l'aiuto divino per conseguire la meta della piú alta felicità e soddisfazione dei propri desideri: la vita eterna.

5. Alle lusinghe del diavolo (rappresentato popolarmente con le corna e le zampe caprine che ricordano Priapo e Pan, le ultime divinità adorate nei boschi, quando i templi pagani furono distrutti) è legata la vicenda delle possessioni e della stregoneria, che attraversa il tardo Medioevo e la prima età moderna. Le passioni suscitate sono sostanzialmente quelle connesse alla sfera della sessualità (la *lussuria*) e, per i monaci e i dotti, una sorta di depressione, di stanca indifferenza per le sorti della propria anima e del mondo (*accidia*). La lotta contro i sette peccati capitali assume inoltre, in certi periodi, toni da crociata, ma – come ha mostrato a piú riprese Foucault – contribuisce anche a penetrare in se stessi grazie al sacramento della confessione, resa obbligatoria almeno una volta l'anno a partire dal primo Concilio lateranense del 1215.

Una parziale redenzione delle passioni si comincia ad avere con la diffusione in Occidente delle *Etiche* di Aristotele, in particolare della *Nicomachea*. L'ira, ad esempio, non è sempre rifiutata – come accadeva nella tradizione stoica o nell'evangelico «Beati i mansueti» –, perché può essere anche considerata quale nobile rivolta contro le offese e le ingiustizie subite. Del resto, pensando a tempi piú vicini a noi, non si può non guardare con simpatia al comportamento – di cui fu testimone Elie Wiesel bambino – di un ufficiale americano di colore che, appena giunto in un campo di concentramento nazista, cominciò a urlare e a imprecare, mostrando cosí che l'umanità era ritornata attraverso questa indignazione e che di fronte al male non si può rimanere indifferenti e remissivi.

Già Dante, tuttavia, può efficacemente raffigurare san Pietro, diventato rosso di indignazione – e con lui tutto il cielo – contro Bonifacio VIII, mentre ricorda, quasi con un urlo: «Il luogo mio, il luogo mio, il luogo mio», il suo trono occupato da un papa indegno e, dunque, vuoto agli occhi di Dio [*Paradiso*, XXVII, 21-27]. Cosí il domenicano Savonarola può ricorrere all'esempio biblico dell'«ira di Dio» – espressione che nella Bibbia compare ben 325 volte – per giustificare il suo progetto politico. In una predica, ascoltata da Machiavelli, afferma che «quando fu tempo di farsi incontra al furore, ci siamo facti, perché cosí lo honore di Dio et il tempo richiedeva; hora che lo onore di Dio vuole che si ceda all'ira, ceduto abbiamo». Precisa poi suoi propositi per il futuro alludendo alla necessità di sbarazzarsi di un suo avversario. Riallacciandosi all'*Esodo* [2, 11-12], aggiunge: «L'altra mattina poi exponendo pure lo Exodo et venendo a quella parte, dove dice che Moyses amazò uno Egiptio, dixe che lo Egiptio erano gli uomini captivi, et Moyses il predicatore che gli amazava, scoprendo e' vitii loro; et dixe: O Egiptio, ti vo' dare una coltellata» [lettera di Machiavelli a Ricciardo Becchi da Firenze, 9 marzo 1498]. L'*Esodo* è un testo chiave per comprendere come alcune passioni possano essere non solo giustificate, ma approvate nella tradizione ebraico-cristiana. Sintomatico è l'episodio della fabbricazione del vitello d'oro, di quando il Signore dice a Mosè: «Ed ora, lasciami fare, che la mia ira si infiammi contro di loro e che io li consumi» [*Esodo* 32, 10]. Mosè dapprima li difende fino al punto di rivolgersi arditamente al Signore in questi termini: «Desisti dall'ardore della tua ira e pentiti del male destinato al tuo popolo» [*ibid.* 32, 12]. In seguito, però, scendendo dal Sinai e giungendo presso l'accampamento, vide di persona il vitello e le danze: «Allora l'ira di Mosè s'infiammò ed egli gettò le tavole dalle sue mani e le spezzò al piede del monte». Fu in questo momento che Mosè –

avendo constatato che il suo popolo era "sfrenato", che guardava indietro al passato, che sognava gli idoli e la tranquillità dell'Egitto, che rimpiangeva la sua antica condizione rispetto alla nuova, difficile libertà – «si mise in piedi alla porta del campo e disse: "A me chiunque ama il Signore". E si radunarono presso di lui tutti i figli di Levi. Egli disse loro: "Cosí ha detto il Signore, il Dio d'Israele: Metta ognuno la sua spada al fianco. Passate e ripassate per il campo, da porta a porta e uccida ciascuno il suo fratello, ciascuno il suo prossimo e ciascuno il suo parente". I figli di Levi fecero secondo la parola di Mosè, e caddero del popolo, in quel giorno, circa tremila uomini» [*ibid.* 32, 19. 26-28]. Come ha mostrato Michael Walzer, il modello di Mosè quale emancipatore del suo popolo sta alla base della nostra immagine di rivoluzione, per cui nell'itinerario che conduce dalla schiavitú alla libertà, dall'Egitto alla Terra promessa, non bisogna avere esitazione a punire chi si attarda o chi guarda con nostalgia alle vecchie idee e ai vecchi modi di vita.

Diversamente da Savonarola, papa Giulio II Della Rovere non era un profeta disarmato. Sapeva all'occorrenza, indossata l'armatura, dare la scalata alle mura. Era uno che cedeva – con audacia – all'ira e all'impulsività. Come sempre dice Machiavelli, venuti «tempi dove 'e bisognava rompere con la pazienza e la umiltà», questo combattivo papa «procedette in tutto il tempo del suo pontificato con impeto e con furia; e perché i tempi l'accompagnarono bene, gli riuscirono le sua imprese tutte» [*Discorsi*, III, 9; *Il Principe*, XXV]. Non per nulla sulla sua tomba in San Pietro in Vincoli Michelangelo (che ne conosceva il carattere) ha potentemente messo al centro il suo Mosè, nel momento in cui sta per cedere all'ira e spezzare le tavole delle leggi. Del resto, le passioni che si manifestano nell'intero corpo e nel viso sono uno dei temi consueti della fisiognomica, in particolare di quella cinquecentesca e seicentesca. Ci sono pervenute analisi, disegni e pitture memorabili dei tratti umani animaleschi o alterati dalle passioni a opera di Tiziano, Della Porta, Lebrun, Accetto e Cùreau de la Chambre. Shakespeare ne è l'acuto esaminatore: «Gli occhi di bragia e faville di Baufort tradiscono la malizia del suo animo; il cipiglio dell'accigliato Suffolk, il suo odio tempestoso; il caustico Buckingham sfoga in girandole di parole il carico d'invidia che gli consuma l'anima» [*Enrico VI*; parte II, III, i].

6. La rivalutazione delle passioni, come si è accennato, ha in Cartesio il suo massimo esponente. Se si fosse capaci di farne un buon uso e di rendersene padroni, *si on employait assez d'industrie à les dresser* [*Le passioni dell'anima*, art. 50] esse porterebbero solo dei vantaggi. Il *dressage*, l'addestramento, è capace – in linguaggio platonico – di rendere obbediente anche il "cavallo nero" delle passioni indocili. La sua malvagità dipende infatti dalla sua infelicità: se, come nella storia di *Androclo e il leone*, gli si estraesse la spina che lo tormenta, diventerebbe buono. Per controllare le passioni e sfruttarne l'energia, aumentando cosí la "forza di esistere" dell'individuo, bisogna togliere quei pungiglioni che lo spingono verso il male o, in termini spinoziani, separe le *passiones* che danno *tristitia* da quelle che danno *laetitia*, trasformando queste ultime in *affecti* (ossia passioni a cui, dopo aver sottratto loro l'elemento della passività, è consentita una simbiosi con la conoscenza, nell'*amor intellectualis*, cosí da accrescere la potenza di esistere dell'individuo).

Analoga volontà, ma ancora piú accentuata, di separare le passioni dal male e di indicare anzi come esse siano fonti di bene si trova nella *Favola delle api* di Bernard de Mandeville, pubblicata nel 1705. Qui la rivendicazione del valore positivo delle passioni passa attraverso l'apologo di un alveare prospero e vizioso, che, dopo una riforma di costumi, perde, assieme al vizio, anche la propria prosperità. Il paradosso sul quale il libro viene fatto ruotare è espresso dal famoso sottotitolo *Privati vizi, pubblici benefici*. Nella conclusione della *Ricerca sulla natura della società*, Mandeville afferma poi di aver dimostrato che

> né le qualità socievoli, né le affezioni benevole che sono naturali all'uomo, né le virtú reali che egli è capace di acquistare con la ragione e con l'abnegazione, sono il fondamento della società; ma che ciò che noi chiamiamo male in questo mondo, male morale o naturale, è il gran principio che ci fa creature socievoli, la solida base, la vita e il sostegno di tutti i commerci e gli impieghi senza eccezione.

Di conseguenza, se il male cessasse, la società si dissolverebbe. Il motivo che piú frequentemente ricorre in sostegno di questa tesi è che la tendenza al lusso aumenta i consumi e quindi porta all'incremento dei traffici, delle industrie e di tutte le attività umane. Tutte le argomentazioni di Mandeville poggiano sul contrasto tra il concetto rigoristico della virtú come mortificazione di ogni bisogno e passione naturale e la constatazione che la società umana è organizzata essenzialmente per servire a tali bisogni.

In Rousseau il nesso passioni/male assume tratti nuovi e originali. La sua teoria - apparentemente innocua - secondo cui l'uomo esce buono dalle mani del Creatore e viene corrotto dalla società, ha un carattere intrinsecamente sovversivo. È sintomatico, per inciso, che il cittadino di una repubblica teocratica calvinista, come quella di Ginevra, sostenitrice del dogma del "male radicale" insito nell'uomo, abbia difeso tale posizione. Rousseau, tuttavia, capovolge un'idea che non era condivisa esclusivamente dagli austeri Ginevrini. Che i bambini nascano e crescano cattivi era stato solennemente argomentato anche dai Padri della Chiesa e dai filosofi, almeno da Cicerone sino a Hobbes. Rifiutando tale tesi, Rousseau trasforma radicalmente l'immagine della politica e della storia. La politica infatti era stata sino ad allora prevalentemente intesa come il tentativo di porre freno alla malvagità degli uomini mediante i vincoli dell'autorità e la forza delle leggi. Ogni autorità deve essere obbedita in quanto deriva da Dio, aveva affermato san Paolo, scrivendo ai tempi di Nerone. Sostenere - con un assunto che sarà esplicitamente o implicitamente seguito dai Giacobini e da tutti i fautori delle rivoluzioni moderne - che la natura dell'uomo è buona, significa invece concepire la storia come una grande marcia di approssimazione da un mondo corrotto al recupero della bontà originaria, ma nello stesso tempo scaricare tutto il peso del male e ogni responsabilità dall'individuo ad anonime strutture politiche o economiche (la tirannide, i governi e, in prospettiva, il capitalismo o il comunismo).

7. Kant e Hegel si servono di un altro strumento per sottrarre le passioni alla denigrazione moralistica. Distinguendo tra le passioni come vengono vissute e intese dagli individui e i loro risultati involontari, introducono l'idea della "eterogenesi dei fini" per illustrarne la metamorfosi. Quando le azioni dei singoli, intrecciandosi con quelle di tutti gli altri, oltrepassano le loro intenzioni, da passioni malvagie possono scaturire effetti buoni e, comunque, diversi da quelli intenzionati. Quel che per l'individuo è male, per la storia può quindi risultare bene, giacché essa "ricicla" anche le azioni malvagie. Non solo i vizi privati danno luogo a pubbliche virtú, ma sono proprio tali vizi a fungere da molle della civiltà. È infatti dalla ricerca di guadagno e dall'avarizia che nasce il commercio e, quindi, il benefico scambio tra gli uomini; è per la vanità di essere ricordati, di lasciare il proprio nome, che la gente si abbandona ad atti di beneficenza facendo erigere ospedali o ospizi; è per l'irrequietezza, l'ambizione e la violenza di uomini sempre pronti a combattersi, che gruppi e popoli entrano in contatto tra loro. In tale schema scompare anche il modello della causa finale, del tendere cosciente dell'agire verso un determinato scopo, e prevale una logica anonima della storia, diventata autonoma e indipendente dalle motivazioni individuali delle azioni.

Per Kant (e poi Hegel) si tratta di capire come le passioni fungano da motori della convivenza umana. Paragonando l'uomo a una pianta, Kant mostra come, se non avessimo intorno a noi altri individui che concorrono per gli stessi beni, saremmo simili a un albero che si espande orizzontalmente sul terreno. Invece, essendo stretti e pigiati dagli altri concorrenti, la passione elementare dell'autoconservazione e quelle sociali dell'ambizione e della competizione obbligano l'albero del nostro essere a svettare verso l'alto. La civiltà è il risultato di questo slancio verticale di uomini indotti dalla discordia a essere concordi e dalla concordia a essere discordi, cosí che gli atti moralmente riprovevoli costituiscono una specie di concime per l'albero-uomo. Tutto ciò che è buono - dirà piú tardi Nietzsche - una volta era cattivo. Comincia cosí a circolare nella cultura europea una concezione "genealogica" della storia e della politica in cui anche il male è giustificato in quanto fattore di progresso (nel quadro non di una teodicea, ma di una "antropodicea" che si serve di figure mitiche di natura demoniaca, come Mefistofele nel *Faust* di Goethe).

Ritorna in Hegel la credenza che il negativo e il male nella storia possano diventare il "lievito" del bene e che le fasi di estrema sofferenza dei popoli siano parentesi dello sviluppo. Anche per lui le vicende umane non si spiegano facendo ricorso alle intenzioni coscienti degli uomini, bensí mediante le loro passioni (spesso torbide) e i loro interessi (spesso fraintesi). Le passioni sono il vero motore della storia, tanto in negativo che in positivo. Al pari del vento e del vapore, esse forniscono le energie naturali inconsapevoli, che l'"astuzia della ragione" gioca le une contro le altre: «Esse attuano se stesse e i loro fini secondo la loro finalità naturale e fanno sorgere l'edificio della società umana in cui è conferito al diritto e all'ordine il potere contro loro medesime». Come è facile vedere, Hegel non è poi tanto idealista da innalzare la coscienza a mosca cocchiera della storia: nell'ordinamento del mondo «un ingrediente» è costituito dalle passioni, l'altro dal «momento razionale» [*Lezioni di storia della filosofia*, p. 73]. Ma l'«elemento attivo» è dato proprio dalle passioni, anche e soprattutto negli indi-

vidui che – come Alessandro o Napoleone – hanno avuto peso nella storia del mondo e vi hanno impresso le loro tracce. Tali «condottieri di anime» calpestano sulla loro strada «piú di un fiore innocente». Ma, a differenza da ciò che si sente spesso ripetere, Hegel non disprezza cinicamente i vinti della storia: «La religiosità, la moralità di un ristretto tipo di vita – quella di un pastore, di un contadino –, nella sua concentrata interiorità, nel suo restringersi a pochi e affatto semplici rapporti di vita, ha un valore infinito, lo stesso valore di quello proprio della religiosità e moralità di un'esperienza evoluta, di un'esistenza ricca di relazioni e d'azioni» [*ibid.*, pp. 91, 97, 102].

8. Il rapporto tra le passioni e il male è ripensato da poeti e scrittori come Baudelaire, Poe, Dostoevskij. Ma è soprattutto Leopardi che, grazie ai canoni della sua "ultrafilosofia", riformula i termini del problema, rifiutando l'idea tradizionale che il male sia pura privazione di bene. Se cosí fosse, tutto – al proprio livello – risulterebbe buono e il male del mondo deriverebbe da scelte intenzionalmente compiute da esseri liberi e responsabili, angeli caduti o uomini superbi. Si devono distruggere metodicamente, sin dalle fondamenta, i presupposti di tale concezione, dimostrando che il male non è un turbamento accidentale, volontario e umano di un ordine divino o naturale altrimenti in sé perfetto, che esso non è causato dal prevalere di passioni malvagie sul libero arbitrio. Cadono cosí la concezione sostanzialistica della pienezza dell'essere e la convinzione che esista un ordine divino del cosmo, i pilastri delle "architettoniche" del bene che durano – quasi senza soluzione di continuità – da Platone sino a Leibniz.

Poiché ogni conoscenza procede dai sensi ed è integrata dall'immaginazione e dalla ragione (laddove entrambe non giungono), sulla base dell'elaborazione incessante dei materiali che vengono loro trasmessi, quel che effettivamente ci risulta è unicamente la datità indeducibile di tutte le cose: «la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta, e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ec., la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma superiore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro» [*Zibaldone*, 17 luglio 1821]. Derivando, in ultima analisi, ogni nostra conoscenza da sensazioni irriducibili, diventa assurdo parlare in assoluto del bene e del male, della bellezza

e della bruttezza, dell'ordine e del disordine. Infatti, una volta eliminate le idee innate,

> non v'è altra possibile *ragione* per cui le cose debbano assolutamente e necessariamente essere cosí o cosí, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da ogni *cosa di fatto*, che in realtà è la sola ragione del tutto, e quindi sempre e solamente relativa, e quindi tutto non è buono vero, cattivo, brutto, falso, se non relativamente; e quindi la convenienza delle cose fra loro è relativa, se cosí si può dire, assolutamente [*ibid.*].

Con il *summum bonum*, cade anche il *summum malum*, con Dio anche Satana. Non avendo il bene e il male un'essenza separata, anche l'attrazione per il male (nel senso di una volontà di annientamento contro l'origine del bene, come atto di libera ribellione, di grandiosa superbia, di volontà di disordine) ha termine. Il male è «ordinario», ossia fa parte del «sistema» della natura ed è inseparabile da esso [*ibid.*, 17 maggio 1829]. Di per sé, infatti, l'uomo non è né buono né cattivo: durante il suo sviluppo storico, la sua natura ha finito soltanto con il porsi in contraddizione con se stessa. Egli soffre perché è dilaniato da opposte tendenze e passioni: da un lato, al pari di ogni altro animale, tende per istinto – con una *immensa vivendi cupiditas* – all'autoconservazione e a alla soddisfazione di desideri illimitati di piacere e di felicità (e i desideri, classicamente, non sono altro che passioni declinate al futuro, attesa di beni a venire); dall'altro lato, ormai la sua "scontentezza" per l'esistenza ha raggiunto un grado tale che, diversamente dagli animali, nega a tal punto l'istinto di autoperpetuazione e di ricerca di normale felicità da giungere al suicidio e al *cupio dissolvi*.

L'uomo è pertanto divenuto un animale degenerato, un negatore della vita, un nemico di se stesso. Le sue passioni non estrinsecate, sono implose e si sono rivoltate contro di lui. È stato cosí colpito da quella brama di autodistruzione che viene talvolta richiamata anche da Hölderlin con il nome di *Todeslust*, "desiderio di morte". Da una parte, è un essere la cui essenza stessa è, spinozianamente, il desiderio, la *cupiditas*, mentre, dall'altra, è scisso tra rinuncia e desiderio, senza mai raggiungere realmente e con sufficiente stabilità lo stadio della soddisfazione. Le passioni che lo agitano sono passioni d'infinito, che non troveranno mai completo appagamento.

9. Contro la degenerazione e il pervertimento delle passioni del corpo e dell'anima imposte dal cristianesimo si rivolta anche Nietzsche, che vede nella rassegnazione e negli istinti gregari la

radice di ogni male, l'origine dell'affievolimento della gioia di vivere. I "malriusciti", i deboli, gli impotenti sono invidiosi di coloro che – grazie alle loro robuste e virili passioni di lotta, al loro spirito predatorio e leonino – si sono affermati nella vita. L'invidia che divora questi esseri meschini li ha spinti a inventarsi un Paradiso e un Inferno, giacché il loro risentimento cerca vendetta in un altro mondo. Per questo, secondo la *Genealogia della morale*, anche sulla porta del Paradiso dovrebbe esserci incisa una scritta, che capovolge quella che Dante ha posto nell'Inferno, «fecemi l'eterno *odio*». Il desiderio di beatitudine assoluta, dunque, non sarebbe altro che l'espressione piú degradante di inimicizia e di disprezzo per la vita. Simili idee potevano venire in mente solo alla «bestia da gregge» per eccellenza, al cristiano, emerso dai «bassifondi del mondo antico», denigratore di tutto quel che si innalza al di sopra della sua mediocrità, abituato a prosperare nelle tribolazioni e nelle disgrazie del «prossimo». Per procedere «al di là del bene e del male» e combattere il nichilismo, pur attraversandolo sino in fondo, è necessario per Nietzsche rinunciare alla rinuncia, rivendicare il diritto all'estrinsecazione delle passioni che vanno sotto il nome di «volontà [al plurale] di potenza». In quest'ottica, la «virtú che dona» e l'eterno ritorno costituiscono l'alternativa al perdono cristiano, sia perché scambiano il bene con il male senza chiedere in cambio a nessuno la remissione dei nostri debiti, sia perché il passato viene redento assumendo su di sé l'accaduto senza assolvere se stessi o gli altri.

La posizione nietzschiana nel rivendicare il diritto alle passioni forti e aggressive è condivisa, in maniera semplificata e deformata ma non senza efficacia polemica, dal giovane Benito Mussolini in un articolo del 1909, *La filosofia della forza (postille alla conferenza dell'on. Treves)*:

> Col cristianesimo è la morale della rinuncia che trionfa. Al diritto del piú forte – base granitica della civiltà romana – succede l'amore per il prossimo e la pietà [...] E per 20 secoli la follia cristiana ha imperversato. Non piú il riso, la gaiezza del vivere, la serenità del morire, la lotta, la conquista; ma lunghe teorie di peccatori dai nervi sfiniti, dalle anime angosciate, dai corpi lacerati attraverso il cilicio, la penitenza, la flagellazione – uomini che alla vita non chiedevano se non la preparazione per il pauroso e misterioso al di là. L'amore del prossimo ha dato venti secoli di guerre, i terrori dell'inquisizione, le fiamme dei roghi e soprattutto – non dimenticatelo! – l'europeo moderno, questo mostricciattolo gonfio della propria irrimediabile mediocrità, dall'anima incapace di "fortemente volere", non abbastanza reazionario per difendere il passato feudale, non abbastanza ribelle per giungere alle estreme conseguenze della rivoluzione, piccino in ogni suo atto e superbo del sistema rappresentativo che chiama la grande conquista del secolo, dal momento che permette una vita politica a base di clientele elettorali e l'appagamento delle inconfessabili vanità.

Di fronte alla perdita delle passioni di autoaffermazione, il fascismo (e, soprattutto, il nazionalsocialismo) reagiscono, da un lato, mediante la condanna dell'indifferenza, del rifiuto di partecipare ai destini collettivi, dall'altro rendendo gli individui indifferenti al male compiuto contro esseri considerati inferiori. Dilaga cosí la "banalità del male", un male compiuto senza passioni, *sine ira et studio*, come un'incombenza burocratica di industrializzazione della morte e della sofferenza altrui. Se è vero, come ha sostenuto Hannah Arendt ne *Le origini del totalitarismo*, che la principale caratteristica dell'individuo dei regimi totalitari di massa non è «la brutalità e la rozzezza, ma l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali», allora anche le sue passioni sono scisse, confiscate dalla anonimità dello Stato o del Partito. Il terrore e la paura si mescolano all'odio e alla violenza mimetica e l'individuo diventa succube e coadiutore della predicazione di una specie di darwinismo politico che mira a scatenare continui conflitti, considerati ineludibili al fine di far emergere lo *Herrenvolk*, il popolo piú adatto alla sopravvivenza e al dominio su tutti gli altri.

10. Una delle passioni politiche piú virulente che hanno seminato il male nel Novecento è stata, appunto, l'odio: nazionalistico, razziale o di classe. Dopo la conclusione delle esperienze totalitarie del "secolo breve" (prima dei fascismi europei, poi dei regimi comunisti) è sembrato che esso fosse tramontato. In molte parti del mondo avevano, infatti, preso il suo posto la "mitezza" e la tolleranza, proprie della democrazia. Per svelenire gli animi ed evitare il massacro reciproco in nome di valori assoluti, esse invitano tutti a compiere un passo indietro e a scegliere di concentrarsi sulle "questioni penultime". I regimi democratici sorgono e si radicano, dunque, bandendo dalla sfera pubblica l'assolutismo delle fedi religiose o di qualsiasi ideologia esclusiva, con tutto il suo corteo di passioni esplosive.

Diverso l'atteggiamento degli altri regimi novecenteschi che hanno fomentato la credenza nei valori assoluti e portato, assieme alla fede incrollabile, nei propri ideali e obiettivi, anche l'odio nei confronti degli avversari. Essi si fondano su specifiche passioni di odio/amore o di repulsione/appartenenza: odio per gli altri, "amore" per gli membri del proprio gruppo. L'odio rappresenta il ri-

svolto della compattezza di gruppi e comunità che si sentono o si vogliono diversi dagli altri e che intendono manifestare per suo tramite la propria determinazione a essere se stessi nella difesa e nell'offesa. Esso è l'espressione del forte bisogno di identità, spesso non negoziabile neppure in cambio di vantaggi economici e politici. L'odio è annientatore. Lo osservava già Aristotele nella *Retorica* [II, 1382a]: «L'uomo adirato [...] vuole che l'avversario provi di rimando ciò per cui egli è adirato, [l'uomo che odia] vuole invece che l'avversario non esista». L'odio è una passione relazionale, nel senso che ha bisogno di qualcuno o qualcosa contro cui rivolgersi, nella duplice forma della repulsione (oggetto da cui sfuggire) e dell'avversione (oggetto da combattere). Non è tuttavia irrazionale, incoerente o cieco in ogni sua manifestazione: è di lunga lena, viene "nutrito", e può essere quindi durevole, lento e capace di trovare delle "ragioni" al suo crescere. Soprattutto se si coniuga con il vittimismo o con la convinzione degli individui o dei gruppi di aver subito dei torti o delle ingiuste discriminazioni. Questo odio, che ha portato nelle ultime generazioni ad Auschwitz e ai Gulag, ai Khmer rossi e agli autori di attentati suicidi, cresce oggi pericolosamente con l'insicurezza, con il sentirsi minacciati o accerchiati, umiliati o disprezzati. Incrementa allora se stesso nella forma della faziosità, del separarsi nettamente dal proprio nemico o nel paranoico eccesso di legittima difesa. Raggiunge cosí il calor bianco o diventa sentimento gelido di rivalsa e di distruzione.

Finito un ciclo semisecolare di pacificazione (1945-2001) ritornano in Occidente, dopo l'11 settembre del 2001, gli anni di ferro, cosí come avvenne nel periodo 1914-45? Si sta riaffacciando una cultura dell'odio, avvertito ormai da molti come una passione positiva, non piú sottoposto al tabú dell'inibizione o dell'occultamento, non piú foriero di male?

Bibliografia.

AA. VV., *Le Mal et le diable: leurs figures a la fin du Moyen age*, a cura di N. Nabert, Beauchesne, Paris 1996; AA. VV., *The God who acts: philosophical and theological explorations*, a cura di Th. F. Tracy, Pennsylvania State University Press, 1994; AGAMBEN, G., *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; ANDERS, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München 1980[5]; ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963 [trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964]; ID., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967]; BEAN, C. A., *Women Murdered by the Men they Loved*, Haworth Press, New York 1992; BILLICSICH, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 voll., Sexl, Wien 1952-59; BODEI, R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991 [2000[6]]; ID., *Il rosso, il nero, il grigio: il colore delle moderne passioni politiche*, in AA. VV., *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 315-55; BROWN, P., *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988; CHARDIN, PH., *L'amour dans la haine, ou, La jalousie dans la litterature moderne: Dostoievski, James, Svevo, Proust, Musil*, Droz, Genève 1990; COTTINGHAM, J., *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek Cartesian, and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1998; DESCARTES, R., *Lettera a Chanut*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1968, vol. IV; DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982; FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, 4 voll., Gallimard, Paris 1994; GOODMAN, D., *Crime of Passion*, Elek Books, London 1958; GRAVA, A., *L'aspect metaphysique du mal dans l'œuvre litteraire de Charles Baudelaire et d'Edgar Allan Poe*, University of Nebraska, Lincoln 1956; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I]; JANSSEN, H.-G., *Gott, Freiheit, Leid: das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989; JONAS, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930; LEVI, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986; LINGIS, A., *Dangerous Emotions*, University of California Press, Berkeley 2000; NABERT, J., *Essai sur le mal*, Presses Universitaires de France, Paris 1955; OAKLEY, J., *Morality and the Emotions*, Routledge, London - New York 1992; OGIEN, R., *Un portrait logique et moral de la haine*, 1994 [trad. it. *Un ritratto logico e morale dell'odio*, manifestolibri, Roma 1996; RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, 2 voll., Aubier, Paris 1960; ROSENBAUM, R., *Explaining Hitler*, The Random House, New York 1998; ROUCH, D., *Amour à mort: enquête sur les crimes passionnels*, Hachette-Carrière, Paris 1992; SCHULTE, CH., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1988; SCHWARZ, H., *Evil: a Historical and Theological Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1995; WALLACE, R. J., *Responsibility and the moral sentiments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994; WALZER, M., *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985.

Peccato originale

di Marco Ravera

La nozione del peccato originale è pervenuta alla riflessione teologica e filosofica occidentale e cristiana a partire dalla tradizione scritturale ebraica ov'è introdotta, sin dal terzo capitolo della *Genesi* – e quindi sin dall'inizio dell'Antico Testamento, subito dopo la narrazione della creazione dell'uomo –, quale mito atto a spiegare la prima scaturigine del male nell'uomo stesso e nel mondo. E si tratta, per l'autore biblico, di proporre una narrazione che del male sia in grado di spiegare a un tempo la *realtà fattuale*, la *possibilità* e la *causa*, e pertanto di darne una ragione evitando di attribuirlo a quello stesso Dio che, nei due capitoli precedenti, si compiace della sua creazione come assolutamente «buona» e che, dopo aver fatto l'uomo «a sua immagine e somiglianza», lo ha posto nel giardino dell'Eden, nel Paradiso terrestre. Ma, appunto, tale narrazione segue *immediatamente* quella della creazione dell'uomo, e dell'uomo medesimo rappresenta il *primo gesto*: giacché nei pochi versetti dedicati alla vita dell'uomo prima del peccato originale non è detto pressoché altro se non che l'uomo e la donna vivevano in una condizione di felice innocenza e di rapporto immediato con Dio e con la natura, e ciò in grazia della loro «santità originaria». Età dell'oro, felicità irriflessa e perciò *senza tempo* e *senza storia*, quindi propriamente non suscettibile di una vera e propria narrazione che si dà, invece, precisamente a partire dal peccato originale. Detto altrimenti, l'autore biblico non può narrare ciò che "precede" la condizione umana attuale; e da questa muove, cercando di risalire a quel "primo atto" che l'ha resa malvagia, fallibile e lontana da Dio.

In che cosa consiste, ora, tale "prima trasgressione"? Nel disobbedire all'ordine di Dio, che aveva concesso all'uomo di nutrirsi dei frutti di tutti gli alberi presenti nella sua dimora originaria, uno solo escluso: l'albero posto al centro del giardino, quello «della conoscenza del bene e del male». Ma «conoscere il bene

e il male» significa *divenire simili a Dio*, come insinua il serpente che induce la donna alla trasgressione: trasgressione che si configura cosí, fin dall'inizio, essenzialmente come un *peccato d'orgoglio*, come un rifiuto della propria creaturalità in cui l'esistente finito viene indotto a voler porre se stesso al posto di Dio. Cosí nel mito biblico veterotestamentario consegnato alla tradizione ebraica e cristiana, giacché anche in molte altre teogonie e cosmogonie dell'antichità come dell'Oriente, è possibile rinvenire la traccia comune dell'idea di una colpa primigenia, commessa dalla creatura o da una divinità "minore" e che va espiata: dal ciclo di Osiride all'epopea di Gilgamesch, al mito di Krishna, a molte saghe nordiche (e l'elenco potrebbe facilmente allungarsi). Ciò che però costituisce la specificità della narrazione veterotestamentaria di *Genesi* 3 è che in essa la colpa, imputabile alla libera volontà dell'uomo – benché la radice prima del male le sia per certi aspetti anteriore, come mostra la figura stessa del serpente, il che apre a ulteriori problemi –, si configura come assoluta e irredimibile a partire dalle sole forze umane: l'uomo è definitivamente cacciato dal Paradiso terrestre, né mai piú potrà riscattarsi da solo dalla sua condizione di creatura reietta e caduta – lo potrà solo la libera iniziativa divina, con la figura di Cristo nel Nuovo Testamento –, e il male insinuatosi nell'umanità per la colpa del primo progenitore resterà in essa per sempre, come una macchia indelebile e un segno della sua lontananza da Dio. È l'idea, caratteristica di questa concezione, del peccato originale come causa di una condizione di deiezione e di caduta che si trasmette, attraverso le generazioni, a tutta l'umanità: un male "originario" che non può essere cancellato dalle sole forze umane e che è anzi alla base di ogni altro male attuale compiuto dall'uomo.

Come detto, questa nozione, enunciata sin dalle prime pagine dell'Antico Testamento (ma poi nel corso di esso raramente ricordata, se non in sparsi accenni soprattutto nei libri sapienziali e in quelli dei profeti), si salda invece direttamente con la tematica complessiva del Nuovo Testamento, che vede il riscatto dell'umanità dal peccato a opera di Dio stesso fatto uomo nella Passione, e annuncia nella Resurrezione la primizia della vita umana redenta: il che peraltro pone l'ulteriore problema del permanere del male "attuale" dopo la vicenda cristica, e quindi della perdurante possibilità che l'uomo continui a ribellarsi alla volontà divina inseguendo soltanto la propria, con preciso desiderio e deliberata intenzione (condizioni, l'uno e l'altra, irrinunciabili per-

ché si possa propriamente parlare di peccato da un punto di vista religioso).

Non è un caso infatti che la riflessione teologica e filosofica intorno al peccato originale si sviluppi, a partire dalla Scrittura neotestamentaria, proprio nell'ambito del pensiero occidentale e cristiano insistendo, in modo diverso e con differente accentuazione a seconda delle epoche, dei singoli teologi e filosofi e delle diverse scuole di pensiero, sui molteplici aspetti degli intricati problemi che ne scaturiscono e che cosí, sommariamente, potrebbero essere individuati: *a*) in che senso può dirsi che il "primo uomo" (Adamo) abbia potuto incorrere nel peccato, se il germe del male non era già in lui in qualche modo presente, poiché anche per consentire a un male antecedente è necessario essere predisposti ad accoglierlo; *b*) come debba essere intesa la cosiddetta "ereditarietà" del male che si trasmette a tutti gli uomini a partire dal peccato di Adamo; *c*) come possa darsi che la tendenza a compiere il male attuale permanga, anche dopo la redenzione operata da Cristo.

È dunque intorno a questi tre nodi problematici che si addensano tutte le altre domande sul tema e, quindi, anche le possibili risposte. Innanzitutto il punto *a*), che s'interroga sulla possibilità del peccato del primo uomo: perché è evidente che è assai difficile comprendere come abbia potuto compiere il male – e in un modo cosí radicale e insopprimibile da tradursi in condanna per tutta la discendenza umana – un essere creato innocente e buono, simile in tutto al suo creatore e immerso in una vita beata e felice. Confligge palesemente con la condizione del primo uomo, cosí com'è descritta nella narrazione biblica, la possibilità ch'egli abbia potuto peccare; né basta a spiegarlo la sua condizione di *creatura finita*, poiché – soprattutto nel contesto ebraico e veterotestamentario – la finitezza e la creaturalità non implicano di per sé la colpa, né possono esserne considerati attributi favorenti o premesse necessitanti. Ecco dunque la necessità di introdurre la tentazione al male *dall'esterno*, con la figura del serpente che seduce prima la donna e per suo tramite l'uomo, inducendoli a cadere nel peccato; il che peraltro non costituisce che uno spostamento a monte dello stesso problema, perché anzitutto trasferisce soltanto l'origine prima del male in un'altra natura creata – donde l'associazione del serpente stesso con Satana, e gli sforzi di secoli di meditazione teosofica e religiosa per identificarne la figura con quella dell'*angelo caduto*, o Lucifero, trasferendo cosí la radice prima della rivolta contro Dio in una dimensione antecedente la creazione dell'uomo –, e in secondo luogo non risponde alla domanda sul fatto che, comunque, il consentire e il dare seguito nell'atto a una tentazione che viene "dall'esterno" implica pur sempre una propensione al peccato che parrebbe incompatibile con la natura di Adamo.

Ugualmente ha sempre costituito un groviglio d'interrogativi il punto *b*), interrogativi resi ancor piú inquietanti dalle Lettere di san Paolo. Si tratta del problema dell'ereditarietà del peccato di Adamo e del suo trasmettersi a tutta l'umanità, problema che peraltro si struttura in due questioni: in primo luogo, *in che senso* tale ereditarietà debba essere intesa e, in secondo luogo, se sia consona alla giustizia di Dio la condanna dei discendenti a causa della colpa del progenitore, ovvero in che senso possa esservi condanna per coloro che di tale colpa non possono essere individualmente imputati. Circa il primo corno della questione, è assolutamente chiaro, sia da *Genesi* 3 sia dalla ripresa del tema in area neotestamentaria e paolina, che il peccato di Adamo coinvolge nelle sue conseguenze l'umanità intera, non solo in termini di condanna alla lontananza da Dio ma, piú radicalmente, corrompendone la natura: in forza del peccato originale l'uomo – *ogni* uomo – è "naturalmente" incline a compiere il male. La natura umana non è solo deietta ma è intimamente corrotta, e tale corruzione si trasmette attraverso le generazioni in modo universale. Ovviamente, anche al di là della lettera veterotestamentaria, è difficile intendere tale trasmissione in senso biologico e genetico, soprattutto dopo che, in epoca contemporanea, per la teologia si è posto l'arduo compito di trovare un punto d'incontro con la teoria dell'evoluzione, che impone di assumere come *mito* (e non dunque come verità letterale) il dettato biblico intorno alla prima coppia. S'impone allora un'interpretazione figurata, che intenda tale trasmissione piuttosto come "comunanza morale" di tutti gli uomini in una rivolta contro Dio – intesa come pretesa di autosufficienza creaturale, come nel caso della Torre di Babele – e quindi in una "solidarietà" nel male che rinnova perpetuamente la colpa: una soluzione che mitiga, ma che non dissolve completamente, il secondo corno del problema, in quanto non risponde del tutto alla domanda sul perché, essendo la predisposizione al peccato per cosí dire "inscritta" nella natura umana decaduta, essa possa essere ascritta al singolo uomo, tanto piú quando si tratti di un giusto (come Noè, Mosè, Abramo). È la questione della non conciliabilità fra colpevolezza originaria e imputazione personale, rimasta aperta anche nel cristianesimo a proposito dei pagani e di tutti i non battezzati, e solo problematica-

mente composta con soluzioni non sempre del tutto convincenti anche per i credenti (come la teoria dell'esistenza del "Limbo").

Infine, il problema individuato al punto *c*). Se, come vuole il nesso posto dalla Scrittura neotestamentaria, solo la libera iniziativa di Dio stesso attraverso la persona di Cristo – il Figlio, il "secondo Adamo" morto per riscattare gli uomini dal peccato, e la cui resurrezione è la primizia dell'umanità redenta e riaccolta dal Padre – ha potuto cancellare la macchia originaria e, come scrive san Paolo, «vincere la morte» morale e spirituale introdotta nel mondo dal primo fallo; ebbene, se cosí è, come può concepirsi non solo che il male sia ancora presente nel mondo nella sua forma di evento "attuale", ma anche e soprattutto che la macchia del peccato resti purtuttavia in ogni uomo sin dalla nascita? A ciò la dogmatica cristiana risponde attribuendo all'efficacia sacramentale del battesimo, quale ripetizione del gesto di Cristo stesso, il passaggio di ogni uomo alla vita nuova, senza peraltro ancora una volta rispondere pienamente al problema posto, poiché in primo luogo tale risposta ha valore solo all'interno di un contesto di fede, e in secondo luogo, anche in tale contesto, non spiega come anche "dopo" Cristo il male permanga nel mondo e possa essere voluto e posto in opera dagli uomini. La risposta possibile a questi ultimi interrogativi, insistente sul fatto che l'adesione alla nuova vita aperta da Cristo dev'essere volontaria – cosí come volontario è stato il peccato di Adamo –, confligge peraltro con l'idea dell'efficacia autonoma del sacramento come tale (cioè indipendentemente dall'intenzione soggettiva: il battesimo è appunto prevalentemente somministrato ai bambini, ancora "soggettivamente" incapaci di intendere e di volere) e pare quindi contraddetta dalla dogmatica ecclesiale e dalla pratica cultuale corrente, stabilendo cosí piuttosto una sorta di circolarità fra quella che abbiamo visto essere una condanna che prescinde dall'*imputazione* individuale e quella che pare prospettarsi come una redenzione che, a sua volta, può (seppur non deve necessariamente) prescindere dalla *volontà* del singolo. Ma la permanente possibilità del peccato come rinnovata adesione al male attuale, anche da parte dei battezzati, resta un ostacolo difficilmente aggirabile.

Fra i pensatori cristiani dei primi secoli che hanno tentato, collegando *Genesi* 3 con la visione neotestamentaria della salvezza universale a opera di Cristo e soprattutto con il dettato paolino della Lettera ai Romani, di elaborare una riflessione sistematica sul peccato originale, intesa non tanto a darne un'improbabile spiegazione "razionale" ma a indagarne il significato e la portata in ordine all'autocomprensione della vita cristiana, particolarmente rilevante è il contributo di Agostino. Se altri Padri, come ad esempio Tertulliano, avevano insistito nel modo piú radicale sulla negatività della natura umana e sulla vocazione dell'uomo al peccato, Agostino assume una posizione piú sfumata e complessa, in cui giocano anche elementi collaterali come la polemica antipelagiana, quella antidonatista e la perdurante istanza di un distanziamento dal manicheismo. Ed è soprattutto nel *De Genesi ad litteram* (composto fra il 401 e il 415, dunque nella piena maturità) che si definisce la lettura agostiniana del peccato originale come trasgressione *essenzialmente morale* – sono dunque scartate le interpretazioni letterali, in cerca di una comprensione piú profonda – imputabile alla libertà del primo uomo che rinuncia al bene supremo, cioè a Dio, in favore di un bene inferiore e caduco. Accetta Agostino che la prima colpa, pur di natura essenzialmente morale, si traduca tuttavia in corruzione dell'intera natura umana – donde la tendenza al vizio e alla concupiscenza in tutte le sue forme quale vero e proprio male *attuale*, corruzione della natura anche fisica dell'uomo che però *segue* la corruzione della volontà – e necessiti perciò di una redenzione che può essere operata soltanto dalla Grazia divina attraverso Cristo. Dio non è comunque in alcun modo compartecipe della colpa dell'uomo, solo a quest'ultimo imputabile proprio in quanto è scelta libera di un bene minore rispetto al Bene supremo che è Dio stesso. La radice del peccato non sta dunque nella materia o nella creaturalità *come tali* – queste anzi vengono da esso stravolte, perdendo cosí la loro originaria santità –, ma nella *volontà libera*; e quanto alla trasmissione del peccato di Adamo alle generazioni seguenti, essa è intesa da Agostino – benché la sua visione presenti al suo interno alcune oscillazioni – piú nel senso della «partecipazione morale» che in quello letterale della «generazione causale».

Dal concetto agostiniano della «partecipazione morale» sono variamente influenzate molte altre letture medievali del peccato originale, da Scoto Eriugena a sant'Anselmo, che insistono appunto sulla «solidarietà nel male» di tutto il genere umano, senza peraltro interrogarsi piú a fondo sul quel problema della trasmissione della colpa di Adamo alle generazioni successive a cui, invece, pone particolare attenzione san Tommaso d'Aquino. Questi nella *Summa Theologica* [II, 1, 81] ne rifiuta tanto la soluzione "traducianista" quanto quella "ereditaria" – in quanto accomunate da

un'interpretazione troppo materiale e biologica secondo cui la trasmissione dell'anima, e quindi del peccato che essa ospita, avverrebbe in uno con la trasmissione della natura corporea di padre in figlio – e riflette piuttosto sull'unità di tutti gli uomini nell'Adamo peccatore per via della medesima natura, cosí come una comunità civile e politica può essere considerata quale un unico corpo; e, nella *Quaestio disputata de Malo* [4, 5], elabora la fondamentale distinzione fra il *peccatum personae* – il peccato attuale, imputabile individualmente alla responsabilità del singolo – e il *peccatum naturae*, che è appunto il peccato originale in senso stretto, trasmesso sí per mezzo della materia (la generazione biologica, da cui è escluso Cristo) a livello potenziale, ma attualizzato nell'anima, e la cui pena conveniente è la «privazione della visione divina». La sistemazione tomista del problema, in ragione anche di quest'ultima distinzione efficace nel mettere in chiaro il rapporto fra «colpa» e «imputabilità individuale», resterà a lungo valida nella Chiesa (ed è tuttora alla base della soluzione cattolica) offrendo della questione del peccato originale certamente una chiarificazione, ma non potendone tuttavia in alcun modo intaccare il carattere di mistero e di fondamentale insondabilità: carattere che innerverà i dibattiti sul tema nel periodo della Riforma protestante, quando il problema, da Erasmo a Lutero, si intersecherà con quelli relativi alla libertà del volere umano, alla grazia e alla predestinazione.

È tuttavia con il sapere della modernità, a partire dal secolo XVII, che il tema del peccato originale cessa di essere di esclusivo dominio della teologia per venire affrontato anche dalla filosofia, secondo due linee divergenti le quali, proprio mentre sono concordi nell'assumerne la radicale inspiegabilità razionale, conducono questa premessa a conclusioni del tutto antitetiche. Schematizzando, potremmo parlare di una linea *a*, o *razionalistica*, che dalle premesse contenute nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, attraverso il deismo inglese, l'empirismo e l'Illuminismo e con la mediazione della complessa (e per molti versi autonoma) risposta fornita al problema da Kant, culmina nell'idealismo classico tedesco nella sua versione hegeliana: linea identificabile, pur nella profonda diversità delle posizioni di pensiero che a proposito del nostro tema possono esservi inscritte – e ricordando sempre la peculiarità irriducibile della soluzione kantiana –, in un complessivo sforzo di depotenziamento della gravità del problema. Detto altrimenti: proprio per via della sua inspiegabilità razionale, il peccato originale o viene letto esclusivamente nel suo significato *figurale*, come allegoria della condizione umana (Spinoza), o viene poco per volta messo ai margini sino a essere considerato come un mito privo di qualsivoglia verità letterale o storica e quindi come un ostacolo al raggiungimento della maggiore età della ragione umana (deismo, empirismo, Illuminismo), o infine viene riassorbito nella generale visione di un male *inessenziale* e dialetticamente già sempre "superato" nell'autotrasparenza dello Spirito assoluto. Comune a tutte queste posizioni di pensiero, pur fra loro, su molti altri temi, spesso molto lontane o in conflitto, è dunque l'intento di un *depotenziamento* del male e del negativo – ravvisabile sia nell'ottimismo antropocentrico di marca illuministica, sia nella concezione dialettica della storia di ascendenza hegeliana e di qui trasmessa al marxismo dell'Ottocento e dell'epoca contemporanea – che richiede ora di rimuovere il mito del peccato originale per far posto alla «bontà naturale» dell'uomo quale garanzia del progresso universale, ora di comprenderlo concettualmente e di razionalizzarlo nel suo significato «speculativo» (cosí Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione*, p. II, cap. II, sez. II, II, γ), il che palesemente significa, d'un sol gesto, svuotarlo e ridurlo a momento dialettico dell'affermazione del bene.

Si tratta dunque di una visione che o esaspera l'inspiegabilità del male e del peccato sino a espungerli quali fattori di comprensibilità della condizione umana – un atteggiamento, questo, trapassato nel neoilluminismo dei nostri giorni e, poco per volta, mutatosi in sentire comune –, oppure, con un'operazione solo a prima vista opposta alla precedente ma, nella sostanza, a essa simmetrica e con essa convergente nel fine, riduce il male e il peccato a un che di razionalmente spiegabile e, *proprio per questo*, di meno incombente e minaccioso; ne consegue comunque, quale che sia la linea di lettura privilegiata, un rifiuto della radicalità della nozione del peccato originale oppure – il che è lo stesso – una sua marginalizzazione quale mito non piú "accettabile" da parte di un'umanità "adulta".

Del tutto antitetica la lettura proposta da quella che potremmo definire, in seno al pensiero moderno, la linea *b*, o *esistenzialistica*: definizione che non va riportata soltanto alla novecentesca "filosofia dell'esistenza" quanto piuttosto, con una non illegittima estensione del termine, a tutte quelle posizioni di pensiero non razionalistiche (il che *non* significa "irrazionalistiche" o "antirazionalistiche") che interpretano la condizione dell'uomo interrogandosi soprattutto sul destino dell'individuo, sul suo rapporto

con l'alterità e la trascendenza, sulla sua relazione con se stesso e con Dio; e che, da Pascal a Kierkegaard a Karl Barth, attraverso la rivolta antidealistica dell'ultimo Schelling e sino al contemporaneo esistenzialismo religioso, scorge nella radicalità del male originario – di per sé sempre irriducibile a ogni giustificazione razionale, e tuttavia inaggirabile – l'unica possibilità di fare in qualche modo luce sul mistero della presenza del male attuale nel mondo e nella vita dell'uomo. Qui, come si vede, la posizione del problema è del tutto ribaltata, e cosí ne vengono rovesciate le conclusioni: quanto piú assurdo può sembrare alla *ragione* l'assumere il peccato, e il male che ne consegue, come atto originario e carattere indelebile dell'esistenza umana, tanto piú – paradossalmente, ma si tratta di un paradosso del tutto consequenziale – solo tale assunzione del peccato e del male può *rendere ragione* della condizione attuale dell'uomo. Con il Pascal dei *Pensieri* [434, 445], il peccato originale è quell'assolutamente inspiegabile senza di cui, tuttavia, nulla può essere detto e tanto meno compreso intorno alla condizione dell'uomo.

Seguiamo dunque partitamente i momenti salienti di queste due linee di lettura, che coincidono peraltro, proprio per via della centralità del tema in oggetto, con le due linee fondamentali dell'autocomprensione della modernità: giacché è evidente che tutto si gioca e muta, in tale autocomprensione, nell'attribuire all'uomo una bontà originaria incorrotta oppure uno *status naturae lapsae* di corruzione e di peccato, e che dalla risposta che viene fornita di fronte a questa alternativa vengono a declinarsi in modo profondamente diverso nozioni come quelle, tipicamente moderne, dell'*autonomia della ragione umana* e del *progresso* (sia morale sia materiale), nonché il modo stesso di concepire la posizione dell'uomo nel mondo.

S'è detto che se si vuole trovare un vero e proprio punto di partenza della critica razionalistica al peccato originale nell'epoca moderna, questo va individuato nel pensiero di Spinoza e, in particolare, nelle tesi del *Trattato teologico-politico* (pubblicato anonimo nel 1670) che insistono sulla necessità di leggere il dettato delle Sacre Scritture, di per sé altrimenti fonte soltanto di superstizione e di «corruzione del volgo», a partire dal «lume naturale» della ragione e in nome della libertà di pensiero. Ne consegue che ogni interpretazione rigida e letterale delle Scritture viene a identificarsi con il «pregiudizio teologico» che è solo fonte di confusione, poiché non sa distinguerne il significato *morale*

e resta sull'infimo piano di quella che, nell'*Etica*, è anche detta mera «conoscenza immaginativa»: cioè sul piano di un sapere inferiore e confuso, costituito solo di immagini e non di concetti, in cui la vera filosofia deve fare chiarezza. Ma quando la filosofia ha fatto chiarezza nella congerie di miti, immagini, figure, miracoli e profezie proposti dalle Scritture, il nucleo vero di queste si riduce a un limitato numero di verità di per sé attingibili anche dalla sola conoscenza naturale, e tutto il resto ha da essere espulso come concrezione relativa al tempo e al diverso modo di pensare e sentire degli uomini: il che vale per tutti i miti "figurali" che vi sono narrati, e quindi anche, se non soprattutto, per quello del peccato originale che, fra tutti, è il piú refrattario a una comprensione razionale.

In una prospettiva, del resto, di razionalismo assoluto quale vuol essere quella di Spinoza, il parlare di male, e anzi di male originario, è cosa del tutto priva di senso: come si evince anche dalle pagine del carteggio del filosofo con Blyenbergh, che toccano di nuovo direttamente il nostro tema. Qui infatti il problema è posto dal corrispondente di Spinoza in modo netto ed esplicito [epistola XVIII]: se tutto è determinato da Dio quale causa universale, lo è anche la volontà umana che non è perciò libera, e senza libertà non si può parlare di *male* né di *peccato*. Se dunque vogliamo pensare alla "volontà" di Adamo nel mangiare il frutto proibito, dovremo per forza, rimanendo nella prospettiva di Spinoza, concepire tale volontà come mossa direttamente da Dio: con la conseguenza che o tale atto non è stato davvero un male, oppure siamo costretti a ritenere che Dio stesso ponga in essere ciò che noi chiamiamo «male», il che è peraltro assurdo e contraddittorio. Ebbene: le risposte fornite da Spinoza nel proseguimento del carteggio (da lui stesso, poi, unilateralmente interrotto) nella sostanza *non rispondono* a questa domanda, e non fanno che ribadire l'indistinzione e l'inadeguatezza di concetti come quelli di *bene* e di *male*, che [epistola XIX] sono proposti dalle Scritture soltanto per conformarsi al «limitato intelletto degli uomini»; e di tale "conformazione" anche la narrazione del peccato di Adamo è un esempio, sí che prenderlo alla lettera non è che superstizione cosí come – le cose sono evidentemente collegate – lo è il parlare di Cristo quale figlio di Dio in senso *reale*.

Il deismo inglese recepisce e svolge autonomamente la lezione spinoziana nella sua lettura delle Scritture, tutta tesa a espungerne ogni traccia di "sovrarazionale". A partire da Boyle e attraverso una

contrastata interpretazione di Locke – che comunque già nel libro IV, cap. 19, del *Saggio sull'intelletto umano* si era richiamato alla «luce interiore» della ragione per l'intelligenza delle Scritture, e la cui proposta di una «religione razionale» in *La ragionevolezza del cristianesimo* va di pari passo con la sua concezione della «naturale bontà dell'uomo» –, Toland, Collins e Tindal ritengono la ragione capace di giungere autonomamente alle «verità religiose» fondamentali della Rivelazione, che sono dunque connaturate con lo spirito umano. Il che significa – il piú delle volte implicitamente, ma a tratti anche in modo esplicito, come nel Collins delle *Ricerche filosofiche sulla libertà umana* del 1717 – negare in fondo ogni validità al dogma del peccato originale, giacché ammetterlo significherebbe privare l'uomo di quella luce naturale che gli consente, anche prescindendo dalla Rivelazione, di comprendere il volere di Dio. Questo è appunto esplicitato da Collins, quando scrive – riecheggiando anche il Bayle del *Dizionario storico-critico* – che non si può accettare la contraddizione fra il peccato dell'uomo e l'essere quest'ultimo creatura di un «principio sommamente buono, santo e potente», e per risolvere tale contraddizione insiste su una visione in cui il razionalismo si declina in determinismo: sí che là dove il dogma del peccato originale insegna che l'uomo non può non peccare, replica Collins che invece l'uomo *non può propriamente peccare* perché la sua ragione, necessitata come in sensi da Dio stesso, «non potrebbe mai scegliere il male per il male» pena la propria autodistruzione. Si tratta di una posizione estremamente radicale, il cui legame con gli sviluppi seguenti è bene illustrata da Cassirer quando, in *La filosofia dell'Illuminismo*, nota come:

> Il pensiero del peccato originale è l'avversario comune, a combattere il quale si uniscono i diversi indirizzi della filosofia illuministica. Troviamo Hume a fianco del deismo inglese come Rousseau a fianco di Voltaire: l'unità della meta, alla quale tende l'Illuminismo [...] pare che sopravanzi per qualche tempo ogni differenza e divergenza circa i mezzi coi quali la si può raggiungere.

Quadro sintetico, questo offerto dal filosofo tedesco, ma assai efficace: come infatti in Rousseau il problema del peccato originale è del tutto rimosso in nome della «naturale bontà» dell'uomo primitivo, ancora non corrotto dalla civiltà e dalla religione, cosí in Voltaire – pur dopo alcune oscillazioni presenti nella sua tormentata riflessione sul tema della teodicea – prevale nel *Dizionario filosofico* del 1764 l'irrisione verso il «romanzo teologico della caduta dell'uomo», della cui invenzione è colpevole Agostino e il cui rifiuto innerva molti passi della polemica voltairiana contro Pascal; ma con ancora maggior decisione è Hume, in una lunga nota del cap. XIII della *Storia naturale della religione* del 1757 – ove pure si appoggia, con la consueta prudenza, a un altro autore, Ramsay –, a dichiarar chiusi i conti con il «concetto barbarico» di una divinità «crudele» e «ingiusta» che prima crea l'uomo e poi lo predestina alla condanna. Nell'invettiva humiana si condensa nei suoi tratti piú netti la lettura che del peccato originale fornisce l'intero Illuminismo; solo Kant saprà guardare piú a fondo, collegandone intimamente il tema alla sua indagine complessiva sulla religione e sulla storia, condotta pur sempre «nei limiti della semplice ragione».

Quella di Kant è infatti la prima interpretazione del peccato originale che, pur ponendosi come rigorosamente *filosofica* e non *teologica* – e anzi prescindendo programmaticamente dalle Scritture, e chiamando a confronto *Genesi* 3 solo come descrizione figurale dell'origine "temporale" del peccato –, non ne scansa né ne sminuisce il problema, ma tenta anzi di scrutarlo nei suoi fondamenti "razionali". A ciò risponde la dottrina kantiana del *male radicale*, esposta nel primo capitolo de *La religione nei limiti della semplice ragione* [1793]. Scartando tanto l'ingenuo ottimismo illuministico che vorrebbe l'uomo «naturalmente buono» quanto il pessimismo antropologico che lo vorrebbe «per natura cattivo», Kant ammette che si possa certo presupporre la tendenza al male come soggettivamente presente in ogni uomo, ma appunto come *tendenza* a rovesciare le massime della legge morale oggettivamente buone, e perciò tendenza radicata nella natura stessa della libertà umana, che è razionale; consapevole della legge morale, l'uomo ha scelto nelle sue massime di allontanarsene: ed è legittimo presupporre tale tendenza in ogni uomo, senza perciò parlare di una "malvagità naturale" che, proprio in quanto tale, esprimerebbe una condizione *necessaria* e quindi in contraddizione con la libertà. Il nesso intrinseco fra libertà e significato del male e del peccato era già stato peraltro illustrato da Kant nel 1786, nel diverso contesto di uno dei suoi piú importanti scritti di filosofia della storia, le *Congetture sull'origine della storia* che si presentano esplicitamente come un'interpretazione filosofica di *Genesi* 3. Qui il peccato originale si identifica con l'uscita dell'uomo dallo «stato di natura» originario e con l'emergere stesso della sua libertà, sí che «il primo passo che l'uomo fece fuori di questo stato fu dunque moralmente una *caduta*», e «la storia della libertà comincia con il

male»; tuttavia, in una sorta di «eterogenesi dei fini», ciò che è male per l'individuo può tramutarsi in un progresso per la specie umana nel suo insieme, poiché il fine della storia altro non è che il dispiegamento della libertà umana. Prevale qui, rispetto a *La religione* di sette anni dopo, una lettura meno negativa quanto piuttosto ancipite e, com'è stato detto, «dialettica» del posto del peccato nelle vicende umane; ed è piú a quest'altro spunto kantiano che si ispirerà la considerazione svoltane dall'idealismo tedesco soprattutto con Hegel, in forma tale, però, da smorzarne del tutto il versante negativo (in Kant ancora indubbiamente presente) facendone un momento dell'affermazione «dialettica» del positivo – il che ci riconduce, seppure in un nuovo e differente contesto, a quel *depotenziamento* del peccato e del male che abbiamo visto contraddistinguere ogni forma di razionalismo assoluto.

Proprio questo è perciò l'interrogativo che con Hegel non solo rinasce ma è, in un certo senso, condotto sino al punto di rottura: giacché nel suo pensiero viene sí reintrodotta la *necessità* del peccato, ma ciò riacutizza soltanto la domanda, che scuote dal profondo la lettura razionalistica, se un male *necessario* possa ancora, appunto per questo, essere davvero considerato come *male*. Si ripete insomma, a un diverso e piú elaborato livello, il *punctum dolens* della lettura spinoziana. Cosí infatti Hegel, nelle *Lezioni di filosofia della religione*: il peccato originale è il momento dell'emersione della coscienza dall'animalità, e «in questa conoscenza del bene e del male è contenuta la scissione della coscienza», che è tutt'uno con «l'eterna storia della libertà dell'uomo». *Genesi* 3 è un mito, certo; ma un mito in cui s'annida «un profondo significato speculativo», poiché è proprio la «conoscenza del bene e del male» ciò che «costituisce la natura dello spirito» e che quindi è «l'elemento divino nell'uomo». Qui è narrata «l'eterna storia dell'uomo, di essere cioè coscienza»: storia di scissione e di separazione ove l'uomo trova il bene e, contemporaneamente, il male. Ma la conoscenza – quella *stessa* conoscenza che conduce alla punizione (il lavoro cui è condannato Adamo, e che però lo *distingue* dagli animali) «è il principio della spiritualità, la quale perciò [...] è anche il principio della guarigione dal danno della separazione». La scissione è certamente il male, è la contraddizione; ma in essa è posto insieme il principio della riconciliazione *cosciente*, della «conversione che la coscienza ha in sé perché anche questa scissione è superata». La vita dello spirito richiede insomma la scissione perché possa essere conquistata una piú alta riunificazione: ciò che il mito biblico dice nella forma inferiore della *rappresentazione*, tipica della religione quale penultimo momento dell'autocomprensione dello Spirito, e che solo la filosofia speculativa perviene a cogliere nel *concetto*. La coscienza dell'unità della natura divina e della natura umana – definitivamente raggiunta nella dottrina cristiana – non poteva darsi nell'identità indifferenziata e incosciente che precedeva il peccato originale, ma richiedeva necessariamente questo passaggio doloroso per pervenire a se stessa.

Solo un passo, e con la sinistra hegeliana, da Strauss a Feuerbach, si realizza con strumenti speculativi ben piú potenti l'antico progetto dell'Illuminismo: il peccato originale è completamente spogliato della sua connotazione letterale ed è ridotto a mito, a *proiezione fantastica* che descrive con figure ancora ingenue la condizione di minorità da cui l'umanità deve liberarsi per riconciliarsi definitivamente con sé, superando ogni scissione e riconoscendo come vero nocciolo e cuore della religione «l'esclusiva autoaffermazione della natura umana» (cosí Feuerbach, ne *L'essenza del Cristianesimo* del 1841, cap. 4). L'immanentismo implicito nel razionalismo, e che non può se non coerentemente negare ogni significato letterale al dogma del peccato originale, trova qui la sua definitiva formulazione, cui il secolo e mezzo che da essa ci separa non ha potuto aggiungere se non inessenziali appendici.

Antitetiche – come detto – le conclusioni cui perviene la seconda linea interpretativa, quella che riteniamo di poter definire "esistenzialistica" o "sovrarazionalistica" e che, nella modernità, è inaugurata da Pascal. Questi, nei frammenti della sua progettata (e incompiuta) *Apologia del Cristianesimo* poi raccolti con il titolo di *Pensieri*, rifiuta quella che è per lui la concezione «strumentale» di Dio, proposta dal razionalismo cartesiano, per tornare al «Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Gesú Cristo» e non «dei filosofi e dei dotti»: al Dio cioè che va cercato con il «cuore» e non con la ragione – la quale, anzi, solo nel sottomettersi a lui conquista la sua vera grandezza – e che «non si trova se non lungo le vie insegnate dalle Sacre Scritture». Ne consegue l'istanza di volgersi con umiltà e fiducia a queste ultime, accettandone anche la lettera e tutto ciò che in tale lettera può apparire del tutto impenetrabile al *raisonnement*, che poi non è, in fondo, se non il versante intellettuale dell'orgoglio umano; e allora che cosa è piú impenetrabile alla ragione del dogma del peccato originale? E dunque, *proprio per questo* esso dev'essere assunto in tutta la sua radicalità: poiché, a ben vedere, senza di esso non siamo in grado di

capire nulla di quel «mostro», di quella «chimera» che è l'uomo. Che via sia il peccato originale è infatti del tutto incomprensibile [*Pensieri*, fr. 230]. Certo, «nulla ci urta piú brutalmente di questa dottrina», che non può parerci che assolutamente ingiusta; eppure, prescindendo da questo che è il piú remoto di tutti i misteri, il mistero della trasmissione del peccato, non possiamo avere alcuna conoscenza di noi stessi: «Il nodo della nostra condizione s'attorciglia e si intreccia in questo abisso, cosí che l'uomo è piú inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia inconcepibile all'uomo» [*ibid.*, fr. 434]. Il peccato originale è follia per gli uomini [*ibid.*, fr. 445]; ma è inutile, anzi dannoso e colpevole il pretendere di poterlo penetrare: quello ch'è importante per noi è infatti solo sperimentare e capire sino in fondo ciò che quella dottrina ci insegna, cioè che «siamo miserabili, corrotti, separati da Dio, ma riscattati da Gesú Cristo» [*ibid.*, fr. 560], poiché per tornare a Dio e riconquistare la propria grandezza l'uomo deve accettare la propria miseria. Si tratta della pascaliana dialettica del *paradosso* che, quasi due secoli dopo, si ripresenterà nelle invettive antilluministiche di Joseph de Maistre, lucidissimo nello scorgere proprio nel rifiuto del peccato originale il segreto movente del pensiero del secolo dei Lumi e per il quale, nelle *Serate di Pietroburgo*, la presenza del male nel mondo appare inspiegabile al di fuori di quel peccato originale «che spiega tutto e senza di cui nulla può essere spiegato», ma che in sé non è suscettibile di alcuna spiegazione «razionale» per via del suo insopprimibile carattere di evento misterioso e tuttavia «plausibile, perché ammesso e presentato dalla tradizione universale» e anzi infinitamente ripetuto nel corso della storia, ogni volta che l'uomo ha preteso di staccarsi dal suo principio creatore e di procedere con le sue sole forze, nell'illusione di conoscere da sé solo «il bene e il male» [*Oeuvres*, IV 61; V 285].

Quella del *paradosso* è anche la dimensione in cui si muove la lettura che del peccato originale fornisce Søren Kierkegaard, in collisione con la neutralizzazione razionalistica che di esso ha operato la dialettica hegeliana. In *Il concetto dell'angoscia* (del 1843) il pensatore danese s'interroga su quello che già sopra abbiamo visto essere uno dei nodi ineludibili della questione, cioè la possibilità stessa del peccato di Adamo; e ne individua la radice nell'*angoscia*, quell'angoscia che in Adamo è generata dalla possibilità *del* peccato ch'è tutt'uno con la *libertà* risvegliata in lui dal divieto divino. "Prima" di tale divieto l'innocenza di Adamo era assoluta, ma "dopo" di esso – un *prima* e un *dopo* che palesemente non possono essere intesi in senso meramente temporale, ma che accennano piuttosto alla dinamica psicologica di quanto in lui avviene – egli sa di *poter disobbedire*, sperimenta l'angoscia della libertà di poter peccare; ed è *proprio per questo* che egli pecca, per via dell'instabilità di tale angoscia che chiede una soluzione con l'affermazione della sua libertà, quale passaggio dalla possibilità alla realtà. La possibilità originaria, del tutto indeterminata – e proprio nella sua indeterminatezza generatrice di angoscia –, richiede di determinarsi: ma questo determinarsi è il peccato stesso, in cui l'angoscia *del* peccato si rovescia, del tutto paradossalmente, in un placarsi dell'angoscia stessa nella realtà attuale della disobbedienza. Ma una volta compiuto l'atto della disobbedienza, per Adamo e per tutta la sua discendenza la situazione muta profondamente: quella ch'era angoscia indeterminata *del* – cioè "di fronte al" – peccato diviene, con paradossale e tuttavia stringente consequenzialità, angoscia *dal* – cioè «generata dal» – peccato, in cui la ripetizione appare inevitabile senza la sospensione di tale movimento attraverso il "salto" nella fede. Questa peculiarissima dialettica kierkegaardiana del *rovesciamento* e del *salto* resterà alla base delle successive letture del peccato originale in ambito esistenzialistico sin nel Novecento, da Barth a Jaspers.

Parallelamente, una rinnovata considerazione del problema si affermava provenendo – e anzi emancipandosene – dal seno stesso di quella *lignée* idealistica che, come abbiamo visto, con Hegel ne aveva decretato la «neutralizzazione» in termini di razionalizzazione dialettica. Nell'ultima fase del suo pensiero, infatti, Schelling si distanzia dal «panlogismo» hegeliano che – a suo dire – identifica Dio con il movimento del concetto; e, muovendo alla ricerca di un nuovo e diverso rapporto tra la filosofia e la religione, elabora la distinzione tra *filosofia negativa* e *filosofia positiva*. La prima è la filosofia puramente razionale, non errata ma insufficiente in quanto non è che il pensiero della forma logica della realtà che, tuttavia, non perviene alla realtà effettuale ma si arresta al livello della sua "necessità" logica; mentre la seconda è quella forma di pensiero, piú interpretativo che razionale, che con un movimento diverso e simmetrico riconosce il reale come effetto della volontà di un Dio libero, e la storia dell'essere come storia della libertà, di una libertà che è di Dio come dell'uomo. In questa cornice, nei corsi berlinesi della *Filosofia della rivelazione* (professati a partire dal 1841) il problema del peccato originale –

soprattutto nelle lezioni XVI e XVII, ma anche, sebbene meno direttamente, nel blocco delle lezioni di argomento cristologico, dalla XXIV alla XXXIII – è nuovamente affrontato come episodio decisivo e capitale della storia dell'umanità: è il momento il cui la *libera volontà* dell'uomo originario, appena uscito dalla creazione e libero «come Dio», in ragione di questa stessa libertà pretende di collocarsi al posto del suo creatore e, ciò facendo, nella «caduta» che ne consegue non solo rovina se stesso ma sconnette l'equilibrio dell'intero universo. Questo è per Schelling il peccato originale: un'immane tragedia cosmoteandrica, una «distruzione della coscienza» da cui «deriva questo mondo esterno, lacerato, caduto in rovina» e «staccato dal suo vero futuro». E ciò è effetto esclusivo della *libertà* dell'uomo, una libertà che Dio «stima tanto, da far dipendere dalla volontà della creatura il destino di tutta la sua opera»; ma proprio in quanto effetto della libertà, la caduta è assolutamente indeducibile, è «un dato di fatto, anzi il primo dato di fatto della storia, del quale si può dire soltanto che è avvenuto»; si potrà bensí fino a un certo punto «spiegare» quel dato di fatto, ma «dimostrarlo» mai, se non *a posteriori*. Si comprende allora come – in piena coerenza con il dettato delle Scritture neotestamentarie – là dove la causa della caduta va vista nell'insubordinazione dell'uomo, solo la subordinazione del Figlio al Padre nella vicenda cristica possa ricucire la ferita, in quanto il senso dell'incarnazione, cosí come della passione e della morte, di Cristo va scorto in primo luogo nella sua libera rinuncia a quel *voler essere come Dio* in cui stavano l'essenza e la causa scatenante del peccato originale.

Caratteristico della lettura schellingiana – che avrà importanti sviluppi sia nella filosofia religiosa russa fra Ottocento e Novecento, da Solov'ëv a Berdjaev, sia in epoca piú recente nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa di Luigi Pareyson – è lo scorgere nel peccato originale non soltanto un evento che riguarda l'uomo e che lo allontana da Dio, ma una tragedia universale che tocca Dio stesso, il quale vi sperimenta la concreta possibilità del fallimento della creazione e che, quindi, non solo "punisce" l'uomo, ma è coinvolto a tal punto dal male che ne è sortito da dover intervenire in prima persona per porvi rimedio attraverso il Figlio, onde ovviare all'insufficienza delle forze umane di fronte alle dimensioni dello sfacelo. Certo, la figura di un Dio che soffre per la colpa dell'uomo e che è da questa coinvolto parrebbe già prefigurare molte delle inquietudini di tanta teologia contemporanea – in

area sia cattolica sia protestante – circa la "non onnipotenza" di Dio: un concetto che si presenta comunque, pur nelle sue ardue e quasi insormontabili difficoltà, piú rispettoso della gravità del problema del peccato originale di quanto non lo sia la perdurante tendenza a disfarsene facilmente, quale si ripresenta oggi con rinnovata insistenza non solo – e non tanto – in quell'indifferenza generica che non è se non la *vulgata* del "ritorno" dell'Illuminismo nel secondo dopoguerra, ma piuttosto nelle equivoche ibridazioni di nuova gnosi, soteriologia e teosofia che ispirano i fenomeni di massa delle cosiddette "nuove religioni".

Bibliografia.

La Sacra Bibbia (*aeditio princeps* a cura della Cei), Roma 1974; *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano 1996; *Le Lettere di San Paolo*, Assisi 1991; AA. VV., *Questioni sul peccato originale*, a cura di I. Sanna, Messaggero, Padova 1996; ARENHOEVEL, D., *Genesi. Preistoria. Memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, Cittadella, Assisi 1987; BILLICSICH, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 voll., Sexl, Wien-Köln 1952-59; BOEHMER, P., *Das Problem der Erbsünde im modernen Denken*, in «Catholica», 1936, n. 5; CASTEL, F., *«Dio disse...». I primi undici capitoli della Genesi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987; COLLINS, A., *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* (1717), Thoemmes, Bristol 1990 (ristampa anastatica dell'ed. Birmingham 1790); ERCOLEO, M., *Una lettura teologico-filosofica dei primi capitoli della Bibbia*, Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2000; GONZALEZ, E., *Genesi*, in AA. VV., *Commento alla Bibbia liturgica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986; GRAVES, R. e PATAI, R., *Hebrew Myths*, 1964 [trad. it. *I miti ebraici*, Longanesi, Milano 1980]; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1983]; KANT, I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 [trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1978²]; ID., *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*, 1793 [trad. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989]; KIERKEGAARD, S., *Begrebet Angest*, 1844 [trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, in ID., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965]; LÄMMERZAHL, E., *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Junker und Dunnhaupt, Berlin 1934; LOCKE, J., *The Reasonableness of Christianity*, 1695 [trad. it. *La ragionevolezza del Cristianesimo*, La Nuova Italia, Firenze 1976]; MAISTRE, J. DE, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, 1821 [trad. it. *Le serate di Pietroburgo, o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, Rusconi, Milano 1971]; PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995; PASCAL, B., *Pensées*, 1670 [trad. it. *Pensieri*, Mondadori, Milano 1994]; RAD, G. VON, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 1976 [trad. it. *Genesi*, Paideia, Brescia 1978]; RAVASI, G., *Il libro della Genesi (1-11)*, Città Nuova, Roma 1990; SABETTI, A., *I liberi pensatori inglesi del Settecento: Toland, Collins, Tindal*, La Nuova Italia, Firenze 1978; SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, 1854 [trad. it. *Filosofia della*

rivelazione, Zanichelli, Bologna 1972]; SCHLIER, H., *Der Romerbrief*, 1977 [trad. it. *La Lettera ai Romani*, Pandeia, Brescia 1982]; SCHMIDT-BIGGERMANN, W., *Mutmassungen über die Vorstellung vom Ende der Erbsünde*, in «Studien zum 18. Jahrhundert», II/III (1980); SCHULTE, C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Fink, München 1988 (1991²); SPINOZA, B., *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670 [trad. it., *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972]; ID., *Epistolario*, Einaudi, Torino 1974; TESTA, P. E., *Genesi. Introduzione. Storia primitiva*, Marietti, Torino 1969; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de malo* [trad. it. *Il male*, Rusconi, Milano 1999]; VIVIANO, P., *Genesis*, 1985 [trad. it. *Genesi*, Queriniana, Brescia 1994]; WESTERMANN, C., *Genesis*, 1966 [*Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989]; ID., *Schöpfung*, 1979 [trad. it. *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991]; WIMMERSHOFF, E., *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Fr. Schlegels*, Solingen 1934.

Perversione

di Franco De Masi

> Le cattive azioni sono quelle che assolutamente non commetteremmo mai se sapessimo veramente che le cose e gli esseri esistono.
>
> SIMONE WEIL, lettera a Joë Bousquet, 13 aprile 1942.

> Il potere rende cattivi. Non c'è uomo al mondo, e fosse pure un santo, che potrebbe sopportare un potere illimitato.
>
> BALDUR VON SCHIRACH, capo della gioventú nazista e governatore di Vienna.

1. Male e perversione sessuale sono sinonimi. Entrambi portano con sé l'idea della trasgressione e del peccato. Per questo motivo, fino alla fine dell'Ottocento, epoca in cui la perversione sessuale incominciò a essere studiata scientificamente, i perversi non erano altro che i rappresentati della cattiveria pura e semplice e come tali meritavano unicamente la condanna e la riprovazione morale. Sebbene questa originaria convinzione negativa si sia rivelata antiscientifica, essa appare in parte legittima se rapportata alla natura stessa della perversione.

La nozione di peccato è centrale nella perversione perché sottolinea la percezione soggettiva dell'azione trasgressiva da cui nasce il piacere. Il desiderio di trasgredire l'ordine morale, di umiliare, di sovvertire o di essere crudele, avvertiti come "naturali" nel singolo perverso, costituiscono infatti l'unico immaginario sessuale che permetta il raggiungimento del piacere. Essendo del tutto consapevoli che il loro eccitamento nasce dal desiderio di ingiustizia e sopraffazione, gli individui perversi non negano affatto la loro "perversità". Anche se si riconoscono come diversi, essi si trovano in sintonia con la loro condotta; la mancanza di un conflitto intrapsichico impedisce la percezione del disagio.

Sebbene il perverso sia di solito una persona che tende all'isolamento e che nasconde la propria perversione, egli cerca nel contempo di socializzarla per trovare altre persone che possano condividere con lui il progetto. Questo spiega la tendenza a usare canali di aggregazione attraverso i moderni mezzi di comunicazione. Tuttavia, nonostante la maggiore pubblicità data al fenomeno, si

può affermare che le perversioni non rappresentano un fatto nuovo e non sono cambiate con il tempo. A essere cambiate sono la forma di aggregazione e la visibilità di un comportamento che prima rimaneva piú celato e poteva essere considerato meno esteso.

Per sottrarre lo studio della perversione sessuale alla semplice riprovazione morale abbiamo dovuto attendere il contributo di quegli studiosi (tra cui spiccano i nomi di Krafft-Ebing, Moll, Möbius, Schrenck-Notzing ed Ellis) che, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, hanno fondato la moderna sessuologia. I loro studi hanno permesso di circoscrivere le caratteristiche delle perversioni sessuali e soprattutto hanno consentito di dare dignità di malattia alle persone affette da disturbi sessuali. Non è un caso che alcuni di questi pionieri abbiano partecipato ai movimenti per la difesa dei diritti civili, in particolare degli omosessuali, che erano sanzionati e perseguiti dalla legislazione del tempo.

Richard von Krafft-Ebing (1840-1902), pur non essendo stato il primo ad affrontare sistematicamente il problema delle perversioni sessuali, ha contribuito a trasformare il modo di considerarle passando dal registro del controllo legale a quello di una preoccupazione medica interessata ai problemi della persona. Altro suo merito è di avere incluso nei suoi studi clinici tutte le classi di pazienti afflitte da disturbi sessuali, quali i sadici, i masochisti, i transvestitisti, i ninfomani, gli esibizionisti, i feticisti o i necrofili. Nel 1866 esce la prima edizione dell'opera *Psychopathia sexualis mit besonderer Berücksichtigung der konträren Sexualempfindung* (Psicopatia sessuale con particolare considerazione al sentimento sessuale contrario). La popolarità del libro, in cui le numerose descrizioni degli atti devianti sono in latino nel tentativo di limitarne la comprensione al pubblico non specializzato, è tale da richiedere dodici ristampe.

Tuttavia, malgrado l'acutezza di alcune sue intuizioni, Krafft-Ebing non riesce a formulare una teoria generale della perversione, mancandogli un apparato concettuale in grado di tracciare una linea di demarcazione tra salute mentale e malattia e di distinguere tra fattori costituzionali ed esperienze ambientali precoci. Si può osservare, infatti, che nei suoi casi clinici lo sviluppo di una tendenza perversa è talvolta attribuito all'infanzia e legato alla relazione con un membro della famiglia, talvolta è invece considerata una prima manifestazione della degenerazione ereditaria che giungerà al suo pieno sviluppo nell'età adulta.

L'oblio in cui è caduta la sua opera ha rafforzato l'impressione

che la rivoluzione scientifica sviluppatasi e coagulatasi intorno all'interpretazione della sessualità e alle sue devianze sia interamente scaturita dalla mente di Freud, mentre questi è certamente debitore anche a Krafft-Ebing di alcune verità su cui poggiano importanti intuizioni psicoanalitiche.

Freud, infatti, considerando gli aspetti perversi come elementi primitivi dello sviluppo psicosessuale, ha prospettato la perversione come uno dei possibili esiti della sessualità umana. L'idea rivoluzionaria di Freud, il quale considera la perversione dell'adulto un esito unilaterale di alcune componenti dello sviluppo psicosessuale (il bambino come «perverso polimorfo»), ha portato con sé l'implicazione che le perversioni sessuali potevano essere considerate reversibili e passibili di trattamento. In altre parole, egli ha prospettato anche un visione "minimalista" e riduttiva della persona sessuale. Per Freud la sessualità perversa non è che una delle varianti della sessualità; è il risultato della distorsione dello sviluppo pulsionale e della maturazione dell'Io e nasce dalla difficoltà di superare le normali tappe dell'organizzazione libidica.

Il contributo degli studi psicoanalitici e l'apertura verso il "diverso", che caratterizza alcuni aspetti del pensiero scientifico moderno e della cultura contemporanea, hanno contribuito a inaugurare una nuova fase nell'approccio alle perversioni. Ne è testimonianza una loro nuova categorizzazione (le perversioni sessuali d'ora in poi sono chiamate, con una nuova terminologia, parafilie) a opera dalla psichiatria nordamericana che ha espunto dal loro ambito l'omosessualità. Il termine "parafilia" adottato dalla psichiatria nordamericana è neutro e, diversamente da "perversione", è sprovvisto di connotazioni morali, quindi lontano dal sospetto di voler etichettare i diversi come malvagi o spregevoli. Tuttavia bisogna notare che il termine "parafilia" da una parte risulta troppo anodino e generico, mentre dall'altra rimanda a probabili componenti amorose. L'etimo greco *filia* appare, infatti, del tutto improprio quando è riferito alla perversione.

Attualmente la definizione di comportamento perverso deriva non dal criterio quantitativo della "diversità", bensí dal suo implicito significato trasgressivo-aggressivo. Per la psicoanalisi in ogni perversione c'è un processo di degradazione dell'oggetto d'amore, che trasforma la persona in una cosa. Nel feticismo, ad esempio, l'oggetto concreto, che sta al posto di un oggetto umano, diventa il veicolo per l'immaginazione sessuale. L'universo sessuale perverso presenta una sessualità dominata da componenti aggressive.

Il pene è un'arma che conquista e penetra; il possesso dell'oggetto sessuale, controllato e sottomesso, diventa pura gratificazione narcisistica sostenuta dal disprezzo. Pur non identificandosi totalmente con la perversione, il piacere sessuale aggressivo è il terreno di cultura della perversione.

Un contributo allo studio della perversione apportato da alcuni analisti è quello relativo all'alterazione nella percezione della realtà psichica. Janine Chasseguet Smirgel [1985], ad esempio, descrive il pervertimento della realtà che si ottiene tramite la negazione delle differenze tra i sessi e tra le generazioni: nella perversione la realtà psichica viene sminuzzata e mescolata arbitrariamente per cui tutte le differenze si aboliscono, incluse quelle tra buono e cattivo. Tipica della perversione è la creazione di un mondo soggettivo ideale dove, oltre alla negazione delle differenze sessuali e delle generazioni, c'è la negazione della separazione, dello scorrere del tempo e della morte.

Gli autori inglesi postkleiniani [ROSENFELD 1971; MELTZER 1973], invece, si concentrano sulle relazioni perverse tra parti della personalità nelle organizzazioni mentali. In queste ultime, nuclei narcisistici distruttivi (che nei sogni sono rappresentati come *gangs* delinquenziali) prendono il comando e tengono in loro potere le parti sane, di cui ottengono una sottomissione consenziente [STEINER 1982]. Lo stato psichico in tali circostanze viene a configurarsi come uno scontro tra parti della personalità simile a quello riscontrabile nella sessualità sadomasochistica. Queste parti distruttive offrono spesso un ritiro o un rifugio ricco di qualità narcisistiche, che procura sollievo dall'angoscia e dal dolore [STEINER 1993], ma che costituisce piú spesso [ROSENFELD 1971] una struttura perversa che cattura le parti sane del Sé.

2. *Classificazione delle perversioni.* Le devianze sessuali sono esperienze psichiche molto diverse, difficili da situare sotto un unico denominatore comune. Possono essere infatti l'esito di traumi infantili, ma anche di un clima di eccessiva freddezza o di lontananza affettiva dell'ambiente in cui il bambino cresce. Stati mentali perversi, transitori o stabili, possono, infine, riscontrarsi nella patologia *borderline*, in alcune esperienze psicotiche o in comportamenti criminali. Ciò che determina la preferenza individuale e la scelta di una fantasia perversa piuttosto che di un'altra rimane oscuro. Talvolta piú forme di perversione possono comparire insieme nella stessa persona. Le singole perversioni sono tuttavia mondi separati e con caratteristiche specifiche molto diverse le une dalle altre. Cerco ora di elencare a scopo esemplificativo le forme piú comuni.

2. 1. *Esibizionismo e voyeurismo.* L'esposizione dei genitali costituisce circa un terzo delle denunce per crimini sessuali. La definizione di esibizionismo è stata coniata nel 1877 da Charles Lasègue, che sottolinea la natura urgente e coatta di tale condotta. Alcuni anni piú tardi Garnier, consulente della polizia di Parigi, definisce l'esibizionismo «un'aberrazione sessuale ossessiva, impulsiva, caratterizzata dal bisogno irresistibile di mostrare in pubblico, generalmente in luoghi e orari particolari, l'organo genitale in uno stato di flaccidità, in assenza di manipolazione voluttuosa e provocatoria» [ARNDT 1991].

L'esibizionismo non consiste in un'esposizione pura e semplice dei genitali; ciò che qualifica l'atto è la necessità che vi assista una o piú persone. Tutti concordano sul fatto che non viene ricercato alcun contatto sessuale e che la persona vittima dell'esposizione è solitamente una donna colta di sorpresa. All'esibizionismo si associano spesso altre deviazioni quali il transvestitismo e il voyeurismo. Spesso l'azione dell'esibizionista è preceduta da sensazioni negative quali aumento della tensione, agitazione, paura, vuoto e noia. In questi casi l'atto ha lo scopo di alleviare tali stati d'animo. L'alcool è un fattore contribuente sia perché accresce la spinta a esibirsi, sia perché riduce l'inibizione.

La perversione esibizionistica corrisponde, in ultima analisi, a uno stato di eccitamento mentale in cui la persona dà un enorme importanza ai propri genitali. Questi vengono esibiti allo scopo di verificare la propria potenza, che sarebbe confermata ai suoi occhi dalla reazione di sorpresa e di timore da parte della donna o, viceversa, dal supposto stato di interesse sessuale e di eccitamento di quest'ultima. È, pertanto, frequente da parte dell'esibizionista una dispercezione delle reazioni della vittima per conformarle alle sue fantasie o aspettative. Lo spavento e lo stupore delle vittime fornisce all'esibizionista una reazione di godimento; l'indifferenza delle stesse, invece, lo getta nella delusione e nello sconforto.

Per Stoller [1985] la perversione esibizionistica ha un carattere impulsivo, segue momenti di malessere del paziente e rappresenta una reazione a traumi emotivi. Come afferma Mitchell [1988], spesso gli esibizionisti avvertono la sensazione di non essere importanti per nessuno e, di conseguenza, ricorrono a misure straordinarie per risultare significativi. Secondo questa conce-

zione ciascun atto esibizionistico può rappresentare un tentativo di rovesciare una situazione traumatica.

2.2. *Feticismo*. Per raggiungere l'eccitamento sessuale i feticisti hanno bisogno di usare un oggetto sessuale concreto (biancheria intima femminile, una scarpa, o una parte non genitale del corpo). Freud spiega il feticismo con l'angoscia di castrazione: l'oggetto scelto come feticcio rappresenterebbe il «pene femminile». Tale spostamento aiuta il feticista a superare l'angoscia di castrazione. Al di là di ogni interpretazione psicodinamica, il feticismo rappresenta una condotta sessuale il cui fine è ottenere un orgasmo creato nella fantasia e nell'immaginazione senza che il soggetto debba ricorrere a un incontro con un essere umano. Il feticcio rappresenta, richiama ed è il tramite di uno scenario piú volte ripercorso nella fantasia. Alcune forme di feticismo, come quella delle calzature femminili, rappresentano e nascondono delle perversioni sadomasochistiche. Il feticista in questo caso si sente eccitato dalle scarpe in quanto raggiunge l'orgasmo attraverso fantasie masochistiche (a volte messe in atto) in cui viene preso a calci o calpestato dalla donna.

2.3. *Sadismo e masochismo*. Il termine sadismo fu proposto da Krafft-Ebing per designare l'unione tra piacere sessuale e crudeltà, variando quest'ultima dall'umiliazione morale alla distruzione fisica dell'altro. Il riferimento emblematico era la vita e l'opera letteraria del marchese de Sade. Negli stessi anni Schrenk-Notzing aveva suggerito il termine "algolagnia" (attiva o passiva), derivandolo dal greco *álgos* (dolore) e *lagnèia* (voluttà); con tale parola venivano riuniti i due poli della perversione ponendo l'accento sul dolore.

Data l'estensione e la varietà delle fantasie e dei comportamenti inclusi in questa perversione, l'enfasi posta sul dolore appariva però limitativa tanto che, alla fine, prevalse il termine sadomasochismo, legato al nome dei due famosi scrittori resi celebri dalle loro pratiche sessuali. Il concetto di masochismo non si limitava a indicare il dolore fisico, ma includeva anche sofferenze psichiche o morali come la degradazione e l'umiliazione.

La definizione di masochismo data da Krafft-Ebing [1866] è ancora attuale e chiara:

> Intendo con masochismo una particolare perversione della vita sessuale in cui un individuo è controllato, nei pensieri e nelle sensazioni sessuali, dall'idea di essere completamente e incondizionatamente soggetto alla volontà di un'altra persona e di essere trattato da questa come fosse il proprio padrone, di essere umiliato e abusato. Quest'idea si colora di sensazioni orgasmiche; il masochista fantastica situazioni di questo tipo e spesso cerca di realizzarle.

È di Havelock Ellis [1913] l'osservazione che il sadico, al di fuori dell'area sessuale, non è interessato né alla crudeltà, né al dolore. Mentre la crudeltà è sempre presente nel sadismo, non tutte le crudeltà possono essere identificate con esso. Krafft-Ebing, invece, sottolinea il ruolo preponderante della sottomissione e dell'umiliazione, non del dolore. Persino nell'atto sessuale il perverso non desidera infliggere dolore o sofferenza, ma piuttosto sentire che la vittima vuole patire per arrivare all'orgasmo. Per il sadico è importante pensare che il dolore e la sottomissione producano piacere e che il partner goda di quanto gli viene inferto. Il sadismo, infatti, è espressione dell'eccitamento sessuale prodotto dal trionfo e dal potere e non dalla sofferenza inflitta all'altro.

Generalizzare, come capita di leggere a volte nelle pubblicazioni di lavori psicoanalitici, che ogni comportamento di sottomissione è una manifestazione di masochismo, non chiarisce l'ambito dei comportamenti sessuali perversi, ma piuttosto li confonde. Il perverso sadomasochista può essere tale solo in presenza di fantasie sessuali specifiche. Nel suo immaginario prende corpo la figura dello schiavo (*servant*), le cui prestazioni "altruistiche" diventano oggetto di eccitamento sessuale. Intento a produrre il piacere del padrone (*master*), l'oggetto si immola e, immolandosi, eccita il piacere dell'altro. Nell'unità diadica padrone-schiavo i due protagonisti hanno ruoli distinti e complementari, tesi a un unico fine eccitatorio. Il padrone gode nel sottrarre energie allo schiavo e il bene supremo di questi consiste nel sacrificare se stesso al piacere del padrone. Il dominatore, rimanendo all'interno dell'unità duale, può godere contemporaneamente del piacere masochistico e di quello sadico. Nel sadomasochismo solo uno deve provare tutto il piacere; tanto piú il partner non gode o prova dispiacere tanto piú l'altro è soddisfatto.

L'asimmetria della relazione mette in risalto il valore del potere gerarchico: il sadico si eccita per il dominio, il masochista per il piacere attivo di sottomettersi. I ruoli devono mantenersi rigidamente complementari: il piacere deriva dalla percezione delle proprie sensazioni unita a quella derivante dalla posizione diseguale dell'altro. L'orgasmo del sadico arriva quando l'oggetto masochista diventa cedevole e dominabile. In modo speculare, nel masochista l'eccitamento è tanto maggiore quanto piú c'è fusione attiva con il

piacere del sadico; l'orgasmo dipende non dalla semplice passività, bensí dall'autoannullamento e dall'identificazione con il sadico, identificazione tanto profonda da fare proprio il suo piacere.

La fantasia sadomasochistica origina dall'onnipotenza infantile che costruisce un mondo al proprio servizio, dedito al proprio piacere. Nella perversione, però, il mondo infantile perde la libera creatività del gioco per diventare dipendente dal potere eccitante dell'immaginazione sessuale. L'immaginario sessuale rimane chiuso nell'unico schema dominante-dominato. La fissazione precoce della sessualità infantile all'immaginario masturbatorio spiega la ragione per cui nell'età adulta non c'è sessualità relazionale; tale relazione non attrae assolutamente il perverso, per il quale il piacere sessuale sadomasochistico è superiore a qualunque relazione amorosa.

Il ruolo dell'immaginazione spiega la centralità della funzione visiva nella costruzione della scena perversa e l'importanza della componente estetico-voyeuristica nel godimento che ne deriva. Il guardare come mezzo per catturare e incorporare l'altro, l'essere guardati o il ferire lo sguardo nell'esibizionismo, la concetrazione eccitata sugli organi sessuali nella pornografia fanno parte dello scenario necessario alla perversione. Perciò la crudeltà, implicita nell'atto sadomasochistico, non sembra essere l'obiettivo primario della perversione. Sopportare la sofferenza è un atto di dedizione e una prova di sottomissione che il *master* richiede nel corso della performance e che il *servant* anela a dare. Per dare il massimo del piacere la sottomissione deve essere attiva e consensuale, e non estorta con la violenza.

Pur non essendo solitamente considerata una patologia narcisistica, la perversione sadomasochistica è, in effetti, legata al narcisismo in una delle sue piú pure e estreme espressioni, come piacere nel controllo e nella subordinazione dell'altro, nel trionfo assoluto del sé. La perversione è caratterizzata dal principio dell'asimmetria e si muove nella polarità narcisistica trionfo-umiliazione. C'è uno solo che gode, l'altro deve soffrire o essere asservito. L'oggetto, dunque, esiste solo in funzione del proprio desiderio di dominio, del potere e del trionfo narcisistico. Il piacere è funzione del potere.

2.4. *Pedofilia*. Pedofilia letteralmente significa amore per i bambini. Krafft-Ebing [1902] conia l'espressione "pedofilia erotica" riferendosi all'«individuo che soddisfa i suoi bisogni sessuali utilizzando i bambini non come conseguenza di una moralità degenerata o di un'impotenza fisica quanto per una predisposizione

morbosa». La pedofilia vera e propria può presentarsi da sola o in combinazione con altre forme di perversione; può essere eterosessuale od omosessuale, rivolgersi ai bambini o agli adolescenti. Può essere semplice o sadomasochistica e, in questo caso, è la forma piú pericolosa e grave.

Distinguo schematicamente due forme di pedofilia, quella cinica e quella romantica. Nella forma cinica è in primo piano l'abuso sessuale del minore. Questo tipo di pedofilia, che è piú vicino a una forma di perversione, si organizza tramite i canali della prostituzione e dell'offerta commerciale (club, video, turismo pornografico) e cerca una legittimazione per aumentare la possibilità di agire al di fuori della clandestinità. La ricerca di aggregazione rappresenta anche il tentativo di eludere la colpa inconscia del singolo attraverso la condivisione con altri. Accanto a questo esiste un tipo di pedofilia romantica o idealizzata, che è sostenuta da una complessa e sofisticata organizzazione delle relazioni interne e del mondo immaginativo.

Nella pedofilia "romantica" il bambino rappresenta non il sostituto di un oggetto sessuale adulto, ma proprio l'oggetto primario che ne esclude altri. Questo tipo di pedofilia non si esaurisce in un semplice comportamento sessuale, ma presuppone un'organizzazione strutturata della personalità. L'orizzonte del pedofilo "romantico" è centrato sulla vita dei minori sia come mondo affettivo, sia come mondo dell'immaginario e non riguarda solo la meta sessuale. I pedofili di questo tipo incantano i bambini e sono essi stessi incantati dal mondo infantile. Sono persone cresciute nel corpo ma non emotivamente nello spirito. Dato che in questa forma sono presenti componenti amorose, per meglio dire di innamoramento, l'oggetto di attrazione è piú spesso un adolescente e non un bambino. Ciò non significa che la pedofilia in questa versione si limiti alla sublimazione della sessualità nell'immaginario: il suo esito è sempre un approccio sessuale concreto.

Innanzitutto va sottolineato che la relazione amorosa nella pedofilia è "asimmetrica". Per quanto il mondo infantile o adolescenziale possa esercitare un fascino sull'adulto, che a sua volta ne dipende, è sempre quest'ultimo che, utilizzando la sua maturità, può avvicinare il minore partendo da una posizione di superiorità psicologica. Asimmetrica è la posizione dell'adulto che ha un potere di seduzione e di dominio rispetto al bambino o all'adolescente. Il pedofilo può sentirsi potente solo con un partner inferiore e seducibile, che tende a idealizzarlo. L'amore pedofilo è per-

tanto anche una forma di difesa dalla relazione con un oggetto percepito come indipendente.

Da alcuni è stato sottolineato che l'amore pedofilo è una forma di amore narcisistico, nel senso che l'adulto idoleggia un sé stesso infantile. L'idealizzazione del corpo infantile si accompagna all'avversione per il corpo e per il mondo psichico ed emotivo degli adulti. Non appena il corpo preadolescente si accinge a subire le trasformazioni della pubertà (crescita della peluria e apparizione dei caratteri sessuali secondari), la rapida e inaspettata irruzione della corporeità adulta distrugge la fantasia della bellezza infantile. Il pedofilo, che nega l'esistenza di uno sviluppo oltre l'adolescenza, si sente e vuole essere un bambino o un adolescente; vuole fermare il tempo e realizzare il mito dell'eterna giovinezza. Egli desidera essere per sempre un ragazzo insieme ad altri ragazzi nel mondo dei giochi e della fantasia. Si spiega cosí la naturale propensione del pedofilo per il mondo infantile e per le professioni che ne favoriscono un'assidua frequentazione.

La pedofilia realizza l'annullamento delle differenze tra generazioni e la negazione dei ruoli: i genitori non esistono nell'immaginario del pedofilo. Il bambino è un *puer beatus*, che esiste di per sé, autogenerato e capace di totale sufficienza. Inconsciamente l'attrazione per l'infanzia equivale a indifferenza e repulsione per il mondo adulto. Una simile negazione della dipendenza dall'adulto, attraverso l'evasione costante del confronto con i genitori, è funzionale al progetto di non-crescita, che a me appare centrale nella problematica del paziente pedofilo. Nella pedofilia il bambino o l'adolescente equivalgono a oggetti sessualizzati cui viene attribuito il desiderio di essere usati sessualmente.

Devo premettere che non è infrequente l'associazione tra pedofilia e perversione sadomasochistica. In questo caso la fantasia non è sessuale ma sadica: lo stato di eccitamento mentale è raggiunto solo immaginando possibili maltrattamenti o atti criminali sul bambino. Perché questa singolare contiguità tra "amore per il bambino" e impulso omicida? Anche se la criminalità sessuale in sé non ha niente in comune con la pedofilia, il terreno della sessualità rivolta ai bambini può essere particolarmente idoneo per l'impianto del sadismo. Se il bambino è desiderabile perché sottomesso e psicologicamente inerme, è possibile che il rapporto asimmetrico dominante-dominato, adulto-bambino, subisca un'estrema *escalation*. Se si gode del male inflitto a un oggetto inerme, quale miglior ambito se non l'infanzia?

2.5. *Transvestitismo*. Questo tipo di perversione in cui un oggetto, l'abbigliamento femminile, è in grado di creare condizioni di eccitamento mentale che si presentano come irresistibili, potrebbe essere inclusa nel feticismo. Solo nel 1910 Magnus Hirschfeld ha differenziato il transvestitismo da altre condizioni e in particolare dall'omosessualità. Il transvestitismo è quello stato in cui esiste l'impulso a vestirsi con abiti che non appartengono al sesso anatomico del soggetto. Questa definizione appare insufficiente perché non distingue il transvestitismo dal transessualismo o da quelle forme di omosessualità con identificazione di genere femminile. Nel transvestitismo l'identità di genere sessuale rimane ferma mentre nel transessualismo vestire in abiti del sesso opposto corrisponde al desiderio di cambiare sesso. Il transvestito, a differenza del transessuale, conserva un'identità di genere corrispondente alla sua anatomia sessuale e la scelta erotica eterosessuale. In questa situazione il paziente maschio si veste occasionalmente da donna allo scopo di creare e trovare un eccitamento sessuale. La fantasia sessuale di "essere desiderabile come una donna" può condurre alla masturbazione.

Al pari dell'esibizionismo, il transvestitismo può essere impulsivo e innescato da alcune costellazioni psicologiche, quali momenti di tensione o di ansia e stati depressivi, o può essere pura e semplice ricerca di stati di eccitamento. Le radici del transvestitismo spesso risalgono all'infanzia e si possono rintracciare in quei bambini che sono stati troppo legati a madri eccessivamente narcisistiche, dominanti o esibizionistiche. Si creano cosí le premesse per un'eccessiva idealizzazione e ammirazione per la bellezza femminile. La fantasia di essere una donna eccitante e seduttiva e di abbigliarsi come lei corrisponde al tentativo di colmare episodicamente un'intima svalutazione di sé.

3. La psicoanalisi deve la scoperta della sessualità infantile alle perversioni e queste, a loro volta, devono molto alla teoria della psicosessualità. Oggi, tuttavia, le teorie di Freud sulla sessualità infantile non costituiscono piú il perno dell'interpretazione delle perversioni, sostitute in ciò da alcune sue intuizioni successive sui principî generali del funzionamento psichico. Il cammino percorso dalle prime formulazioni di Freud a quelle attuali, un percorso che si è avvalso dei contributi di molti studiosi, ispirati da teorie e modelli diversi, è talmente complesso da non essere riassumibile in questo scritto.

A scopo esemplificativo voglio citare due autori. Il primo è Donald Meltzer [1973], che tratta la perversione sessuale, da un punto di vista teorico, come conseguenza di una non completa scissione tra sessualità buona e cattiva. Quando prevale la fantasia di una buona sessualità, i genitori si amano e dalla loro unione nascono bambini; nella sessualità cattiva, invece, la scena primaria dei genitori coincide con la fantasia di un incontro distruttivo in cui i bambini sono uccisi. Meltzer sostiene che nella perversione la distruttività perde la sua connotazione pulsionale per acquistare il carattere di avversione alla turbolenza e alla passionalità delle emozioni. Da qui, la caratteristica difesa perversa contro le emozioni, contro il piacere di vivere e non solo contro il dolore mentale.

La seconda autrice cui voglio riferirmi è Joyce McDougall [1993] la quale rifiuta il termine "perversione sessuale" proponendo di sostituirlo con "neosessualità", sulla falsariga di quelle "neorealtà" create dai pazienti *borderline* nel tentativo illusorio, se non addirittura delirante, di trovare soluzioni a conflitti insormontabili. Con la nuova terminologia proposta, McDougall intende sottolineare che molte deviazioni sono vere e proprie creazioni concepite dalla psiche sin nei minimi particolari. Alla nozione di neosessualità l'autrice aggiunge quella di "neobisogno", quando l'oggetto o l'attività sessuale vengono incessantemente cercati come se si trattasse di droga.

La dipendenza tossicomanica come soluzione alla sofferenza psichica ha un doppio scopo narcisistico: riparare un sé danneggiato e mantenere l'illusione di esercitare un controllo sull'oggetto.

Per ogni specifica perversione esiste una fantasia che si prepara nell'infanzia, un nucleo attorno a cui, in modo sempre piú esclusivo, il soggetto prepara i movimenti immaginativi che portano all'orgasmo. Di qui l'importanza nella perversione della sessualità infantile, concetto a sua volta complesso e irto di contraddizioni. Senza voler negare il ruolo svolto dalla sensualità e dalla ricerca del piacere nell'infanzia, è opportuno distinguere la sessualità nel bambino dal bambino sessualizzato.

L'esperienza della *sessualizzazione* consiste in una tecnica di trasformazione delle percezioni capace di ottenere un tipo particolare di piacere orgasmico [DE MASI 1999]. È un piacere che nasce da una sessualità antirelazionale, un'espansione della mente provocata dall'immaginazione. Il bambino può ricorrere alla sessualizzazione in seguito a una facilitazione ambientale, quando ad esempio è stimolato da attenzioni erotiche di adulti, oppure per una particolare eccitabilità personale. Si tratta, comunque sia, di un *ritiro precoce*, un rifugio psichico, in cui il piacere sessualizzato ottenuto con tecniche masturbatorie diventa il polo di sviluppo e di attrazione.

Fondamentalmente concepisco la perversione come una *tecnica di eccitamento mentale*, che nasce dall'isolamento e si svolge nell'*immaginario* personale. L'eccitamento si autoproduce attraverso specifiche figurazioni il cui nucleo è rappresentato dal piacere di dominare o possedere un altro o, viceversa, di essere dominati o abusati. Anche se l'ambito delle azioni nella perversione si limita alla sfera della sessualità, l'eccitamento non deriva da una forma primitiva di sessualità, ma piuttosto dall'*idea del poter assoluto* senza la quale nessuna sessualità perversa si metterebbe mai in movimento.

Nella perversione sadomasochista la forza del carattere viene indebolita sin dai primi anni dalla sottomissione al piacere nei confronti della cattiveria per cui i bambini, anche se apparentemente evolvono e acquisiscono capacità operative, mantengono un mondo relazionale e affettivo distorto dal fascino erotizzato del potere. La conquista mentale da parte del piacere perverso, un misto di eccitamento e di indifferenza, sostituisce l'aggressività e l'odio relazionale. Di conseguenza, il bambino non sviluppa rabbia vitale nei confronti degli oggetti cattivi, ma li teme e li idoleggia. La parte della personalità che si nutre di fantasie sadomasochistiche convive consapevolmente con quella che rimane in contatto con il mondo affettivo.

Il soggetto perverso dispone di una logica e di un sistema morale doppi: i valori che funzionano e che sono venerati nel sistema perverso non lo sono per il resto della personalità che rimane fuori dalla perversione. Per ottenere il massimo piacere nel trionfo, il sadico costruisce nell'immaginazione l'oggetto masochistico compiacente. Prima di essere attratto dal masochismo, il masochista ha sperimentato il piacere sadico. Una volta costruita in fantasia la figura del masochista, il sadico può godere della perversione dalla parte complementare; cosí la soluzione sadomasochistica soddisfa continuamente tutte le esigenze possibili. In fondo, la *monade perversa* coincide con il massimo della prestazione narcisistica: l'oggetto è consenziente in tutto e per tutto al piacere e al volere dell'altro. Per tale ragione il proprio corpo, l'oggetto di piacere docilmente sottomesso e controllabile, diventa lo scenario piú adatto alla fantasia perversa. Dato che nella perversione il piacere sen-

suale ha le caratteristiche di una voluttà mentale, la mia ipotesi è che il piacere perverso tenda ad assoggettare il resto della personalità con una *dinamica simile all'asservimento drogato*. Che il soggetto perverso dipenda dalla sessualità per produrre un orgasmo di tipo tossicomanico significa che ha trovato con questa via la possibilità di accedere all'estasi drogata.

Mettere in discussione l'esistenza di un *continuum* tra sessualità ordinaria e perversa comporta come conseguenza la ridefinizione della legittimità della collocazione delle perversioni all'interno di un disturbo del comportamento sessuale. Il fatto che la sessualità sia uno dei mezzi per arrivare al piacere e che la perversione si rivolga alla sessualità, seppure di tipo speciale e drogato, fa considerare inadeguata una sua collocazione in questo ambito.

Nella mia visione teorica, il tradizionale concetto di aggressività è sostituito da quello di distruttività, inteso come fantasia di dominio sull'oggetto che costituisce lo stimolo per l'eccitamento. Attraverso la sessualizzazione del dominio, il mondo dell'onnipotenza esalta l'impasto patologico che rende sempre piú virulente le pulsioni distruttive. La mia ipotesi è che l'onnipotenza e il desiderio di dominio presente nello stato d'animo perverso conducano a una forma di orgasmo che consente di agire al di fuori di ogni consapevolezza e responsabilità. Il piacere mentale sessuale perverso appare agli occhi dei suoi cultori un piacere di tipo speciale: esso è di gran lunga piú appagante di ogni altro tipo di piacere. Esiste un desiderio insaziabile in cui è bandita ogni forma di rispetto e di comprensione per l'altrui bisogno e per l'esistenza dell'altro.

La perversione sessuale è l'espressione del piacere mentale sessualizzato. In questo stato mentale la persona è convinta che esiste un luogo di massimo piacere, che è possibile raggiungere e che altri hanno raggiunto. Nel caso specifico e nelle forme estreme del piacere perverso (come il sadomasochismo) il fascino del dominio assoluto e distruttivo sulla vittima inerme produce un piacere stimolante e devastante come una droga. Il legame tra crudeltà e estasi mentale risulta per tale ragione particolarmente pericoloso. Il male diventa un eccitante e una fonte di piacere, acquistando cosí potere sulla mente e perdendo, agli occhi di chi lo compie, la sua connotazione negativa. Inoltre non è tanto il male – inteso come odio contro il mondo o distruttività – che esalta, quanto il potere e il desiderio di dominio che danno il massimo di piacere.

Il dilemma non è tra bene o male, tra peccato e colpa, trasgressione o rispetto dell'altro. L'alternativa è tra la possibilità di raggiungere questo luogo di piacere o esserne esclusi. Il dominio del piacere paradisiaco rende impossibile la distinzione tra bene e male e la percezione di responsabilità personale. Freud ha insistito sulla priorità del principio del piacere, che opera anche quando si sono affermate le capacità di attenzione, di memoria e di coscienza proprie del principio di realtà [FREUD 1911]. Nelle lettere a Wilhelm Fliess si trova l'illuminante dichiarazione che la masturbazione è la prima e piú potente droga. Anche negli studi successivi, nello studio sugli stati regressivi psicotici egli insiste sul concetto di autoerotismo. Trasformando il corpo in un luogo di isolamento e di autoproduzione sensuale, il perverso scopre di poter riempire con l'autosensualità i suoi organi percettivi, mettendoli fuori gioco senza avere la percezione del danno. Si configura cosí uno stato di piacere "negativo", che comporta acquiescenza e passività.

Nel caso delle perversioni, regressione psichica e piacere si incontrano per produrre un'alterazione delle relazioni di amore e della funzione organizzativa del pensiero e degli affetti. In realtà il problema del piacere e l'attrazione del suo potere sulla mente è complesso. Perché si produca uno stato di sudditanza dal piacere sembra siano piú efficaci i meccanismi distruttivi, intesi come desideri di dominio e onnipotenza auto o etero centrati, piuttosto che quelli tesi a garantire il soddisfacimento delle pulsioni sessuali. La distruttività onnipotente promuove un eccitamento mentale che rende il male piacevole e irresistibile. Per questo motivo Sacher Masoch ha puntualmente sottolineato il carattere "soprasensibile" e "sovrasensuale" del piacere perverso.

Bibliografia.

ARNDT, W. B., *Gender Disorders and the Paraphilias*, International Universities Press, Madison (Conn.) 1991; CHASSEGUET-SMIRGEL, J., *Creativity and Perversion*, 1985 [trad. it. *Creatività e perversione*, Cortina, Milano 1987]; ID., *Sexuality and Mind*, 1986 [trad. it. *I due alberi del giardino*, Feltrinelli, Milano 1991]; DE MASI, F., *Strategie psichiche verso l'autoannientamento*, in «Rivista di Psicoanalisi», 44 (1996), pp. 549-66; ID., *La perversione sadomasochistica. L'oggetto e le teorie*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; ELLIS, H., *Love and pain*, 1913, in ID., *Studies in the Psychology of Sex*, Random House, New York 1936, vol. 1; FREUD, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905 [trad. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, vol. 4]; ID., *Formulierenungen über die zwei Prinzipien des psychischen geschehens*, 1911 [trad. it. *Precisazioni sui due principî dell'accadere psichico*, *ibid.*, vol. 6]; ID., *Ein Kind wird geschlagen*, 1919 [trad. it. *Un bambino viene picchiato* (1919), *ibid.*, vol. 8];

ID., *Jenseits des Lustprinzips*, 1920 [trad. it. *Al di là del principio del piacere, ibid.*, vol. 9]; ID., *Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924 [trad. it. *Il problema economico del masochismo, ibid.*, vol. 10]; ID., *Fetischismus*, 1927 [trad. it. *Il feticismo, ibid.*]; KRAFFT-EBING, R. VON, *Psychopatia sexualis*, 1866, [trad. it. *Psychopatia sexualis*, a cura di A. Moll, Manfredi, Milano 1966]; MCDOUGALL, J., *L'addiction à l'autre: réflections sur les neosexualités et la sexualité addictive*, in *Les troubles de la sexualité*, «Revue Française de Psychanalyse», numero monografico, 1993; ID., *The Many Faces of Eros*, 1995 [trad. it. *Eros. Le deviazioni del desiderio*, Cortina, Milano 1997]; MELTZER, D., *The Relation of Anal Masturbation to Projective Identification*, 1966 [trad. it. *La relazione tra masturbazione anale e identificazione proiettiva*, in ID., *La comprensione della bellezza*, Loescher, Torino 1981]; *Sexual States of the Mind*, 1973 [trad. it. *Stati sessuali della mente*, Armando, Roma 1973]; MITCHELL, S. A., *Relational Concepts in Psychoanalysis*, 1988 [trad. it. *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato*, Bollati Boringhieri, Torino 1993]; ROSENFELD, H. A., *A Clinical Approach to the Psychoanalytic Theory of the Life and Death Instinct. An Investigation into the Aggressive Aspects of Narcisism*, in «International Journal of Psychoanalysis», 52 (1971), pp. 169-78; SACHER MASOCH, L. VON, *Venus in Pelz*, 1875 [trad. it. *Venere in pelliccia*, Bompiani, Milano 1977]; SADE, D.-A.-F. DE, *Les 120 journées de Sodome* [trad. it. *Le centoventi giornate di Sodoma*, Guanda, Milano 1977]; STEINER, J., *Perverse Relationships between Parts of the Self. A Clinical Illustration*, in «International Journal of Psychoanalysis», 63 (1982), pp. 241-52; ID., *Psychic Retreats. Pathological Organisations in Psychotic, Neurotic and Borderline Patients*, 1993 [trad. it. *I rifugi della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1996]; STOLLER, R. J., *Perversion. The Erotic Form of Hatred*, 1975 [trad. it. *Perversione. La forma erotica dell'odio*, Feltrinelli, Milano 1978]; *La perversion et le désir de faire mal*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 1984, n. 29, pp. 147-72; ID., *Presentations of Gender*, Yale University Press, New Haven 1985.

Potere

di Carlo Galli

Il male è qui esaminato non a partire da una definizione assiomatica, ma secondo il significato che, di volta in volta, ha assunto in relazione al potere politico nella storia del pensiero occidentale. Dapprima si indicheranno le accezioni *categoriali* attraverso cui è concettualizzabile il nesso male/potere; quindi si mostreranno le scansioni *epocali* dello scontro fra bene e male di cui è attore il potere politico; e si avrà come linea-guida dell'analisi l'assunto che il potere politico tende a trovare le ragioni della propria *legittimazione* nel proporsi come "bene", in lotta contro il "male" con strumenti che necessariamente del male partecipano.

1. *Le categorie.* In una prima accezione il male è *soggettivo*; ossia è la *colpa* morale *di chi detiene il potere*. Qui, il potere è male quando è gestito da malvagi; e in ambito antico, malvagio è chi agisce contro l'ordine dell'essere, inteso come ordine morale oggettivo, violando in modo criminale ed empio le leggi umane e divine. Il rimedio al potere dei malvagi – che ne hanno come pena l'infelicità – è il governo dei migliori, ottenuto o con l'educazione filosofica dei governanti (la soluzione platonica) o con l'orientamento dei reggitori al Bene (la soluzione cristiana).

In età moderna, invece, questa accezione soggettiva del male associato al potere è vista come una colpa di due tipi diversi. Nel versante machiavelliano del Moderno è la colpa di inettitudine di chi non conosce le regole e le finalità intrinseche del potere – finalità non morali in senso tradizionale, ma nemmeno necessariamente malvagie –; è insomma la colpa di chi esercita male il potere. E qui il rimedio è la "virtú", la capacità politica, che rende il potere "buono", ossia energico ed efficace. Nella linea individualistica e razionalistica, invece, il nesso fra male e potere consiste nella violazione delle persone, della loro vita, dei loro diritti, dei loro beni; si tratta quindi di un male fisico, di violenza, e la colpa

in cui il male consiste è soprattutto il produrre ingiusto danno al singolo soggetto e alla pace generale. Il potere dei malvagi è quindi in senso moderno l'arbitrio, il potere personale; anche qui c'è un rimedio, che consiste nella imparzialità del comando, nella neutralità della politica: ossia nel potere "buono" perché razionale in senso moderno, nella legalità istituita dal contratto, dal reciproco accordo dei soggetti della politica.

In quest'ottica soggettiva il problema del rapporto fra potere e male si può risolvere, in linea teorica, abolendo il male, grazie al potere "buono".

Una seconda accezione in cui è pensato il rapporto fra male e potere è *oggettiva*, e vede il male necessariamente e strutturalmente inerente al potere - per colpa o per destino, per libertà o per necessità. Che al potere inerisca il male non deriva tanto da una colpa soggettiva di chi ha il potere, quanto da una colpa originaria che fa sí che *ogni uomo* sia *incapace di bene*, rispetto alla quale il potere è una *pena* (o, in ambito secolarizzato, una *limitazione*) che inerisce alla condizione umana; questa non consente una pacifica vita associata senza che se ne paghi il prezzo proprio con una certa dose di quei mali che la politica dovrebbe evitare. Cosí, chi esercita il potere è costretto a servirsi di *mezzi* impastati di male. Quindi il male che il potere esercita è anche definibile un *sacrificio*.

Non è, questo, il potere dei malvagi, ma è la *maledizione* del potere, un male non individuale ma metafisico. Una maledizione che in tutte le tradizioni di pensiero - antichità, cristianesimo, razionalismo politico moderno, pensiero dialettico - è stata vista in una duplice maniera.

La prima è che il male intrinseco al potere è, oltre che una pena, anche una *correzione*, un rimedio, benché parziale e provvisorio, della colpa o della imperfetta condizione umana; e quindi si realizza qui una teodicea, piú o meno completa, o almeno (in età moderna) una legittimazione utilitaristica del potere: il potere è frutto del male, e a volte fa il male, ma a fine di minor male o addirittura a fin di bene, o meglio, al fine dei diversi modi in cui il pensiero occidentale denota il Bene: come Virtú, come Dio, come Gloria, come Pace, come Libertà, come Ordine. Il male e il potere sono entrambi ineliminabili, ma entrambi contenibili e governabili. Anche nell'accezione oggettiva, quindi, il potere può presentarsi come bene, o almeno come male minore; e anche qui manifesta la propria *volontà di bene*.

Una variante di questa posizione, ancora piú "ottimistica", consiste nel fatto che, oltre che come correzione o limitazione del male, il potere può essere interpretato come lo strumento per l'*estirpazione* del male, anche a costo di una compromissione con il male ultima e definitiva che è il prezzo da pagare per il trionfo del bene; alla fine del processo insieme al male sarebbe abolito, perché divenuto inutile, anche il potere.

La seconda maniera di declinare il rapporto necessario fra male e potere riguarda invece l'*assurdità* del potere, lo scacco di ogni pretesa di organizzare un potere giusto, la necessaria malvagità non solo dei mezzi ma anche dei *fini* del potere. Ed è uno scacco irrimediabile: il potere può solo essere male, e fare solo il male. Il potere è male ingiustificabile, è sempre illegittimo; è una pena che genera sempre nuova colpa, senza alcuna possibilità di correzione o di teodicea; la maledizione del potere sta appunto in ciò, che esso produce unità ma attraverso l'esclusione, vita ma attraverso la morte, pace ma attraverso la violenza. Per abolire il male si dovrebbero quindi abolire il potere e le contraddizioni che lo generano, e che esso genera; ma ciò è impossibile, o è affidato a una tensione *impolitica*.

2. *La Grecia*. Qui il male, il *kakon*, dal punto di vista soggettivo, è, come colpa, il turpe, l'*aischron*, il contrario della *kalokagathia* e, come pena, è la *dystuchia*, la sventura che è prodotta dalla *hybris*, dalla tracotanza e dalla dismisura; qui, il male implica la rottura dell'armonia, dell'ordine dell'essere, della Giustizia. E cosí Euripide - in *Eraclidi* [v. 372] - può parlare di Euristeo come di un *kakofron anax*, di un «signore malvagio». A questo male morale il rimedio, secondo la tradizione, sta nell'*eusebeia* dei governanti; ma la risposta "scientifica" che dà la filosofia di Platone è che il male soggettivo è soprattutto ignoranza della struttura oggettiva dell'essere e della sua intrinseca bontà. La *Lettera settima* [326b] esplicita quanto già descritto nella grande narrazione del mito della caverna [*Repubblica*, 514a-521c]: «non avranno tregua dai mali le genti umane finché non vadano al governo delle città i veri filosofi». Il potere buono è quello dei buoni, cioè dei sapienti, che conoscono il Vero e sanno superare l'unilateralità egoistica dei malvagi.

Ma c'è anche, in senso oggettivo, un male che inerisce strutturalmente a tutta la condizione umana. Ecuba, nelle *Troiane* di Euripide [v. 510], sostiene che *medena nomizet' eutuchein, prin an thane*, che nessuno può ritenersi fortunato, in vita, che la vita è

portatrice di sventure; il medesimo concetto è nella chiusa delle *Fenicie* di Euripide [vv. 1758-63], e in quella spuria [vv. 1524-30] di *Edipo re* di Sofocle. È questa tragicità dell'esistenza che rende impossibili, per Sofocle, le pretese speculari dei due antagonisti che si fronteggiano in *Antigone*. Creonte e Antigone convergono nel ritenere che debba esserci una stretta correlazione fra morale e potere: per Creonte è morale che il potere difenda la città, appellandosi agli dèi celesti, mentre per Antigone è morale che il potere dia spazio alla *pietas* per i morti, reclamata dagli dèi inferi. Entrambi si riconoscerebbero nell'affermazione del coro che l'uomo può scegliere il male o il bene, ma se per temerità sceglie il male (*to me kalon*, "il non-bello") è *apolis*, estraneo alla vita associata [vv. 365-71]. È appunto il convergere di entrambi nella pretesa di eticizzare il potere che porta Creonte a fare il Male con il potere, e Antigone a non vedere nel potere altro che male. Insomma, per Sofocle il male che inerisce al potere è il suo voler essere Bene: nel dramma che passa per essere l'incunabolo del diritto naturale si manifesta in realtà l'inevitabilità del politeismo dei valori, l'insuperabile lacerazione dell'ordine dell'essere.

Se il male che inerisce al potere è nella tragedia il fatto che il potere non può non appellarsi unilateralmente al Bene, in una logica non tragica ma "scientifica" Tucidide teorizza invece come "naturale" l'autonomia del potere dalla morale – e quindi la possibilità che il potere violi l'ordine morale, appunto per agire secondo i fini che gli sono immanenti –; cosí, in *Storie* [I, 76] si sostiene che «è sempre invalso l'uso che il piú debole sia tenuto a freno dal piú forte», e nel *Dialogo dei Meli* [V, 105] che «per necessità di natura [*ypo physeos anankaias*] chi è piú forte comanda». C'è qui l'eco dell'insegnamento sofistico, che nella *Repubblica* di Platone [338c] porterà Trasimaco a definire la Giustizia come *to tou kreittonos xympheron*, l'interesse del piú forte. Incardinato nella legge della forza e non nella legge morale, il potere "buono" è quello efficace, ossia non malvagio in sé ma certamente amorale, e quindi capace anche di malvagità; e viceversa "cattivo" potere è quello che della propria legge intrinseca si dimentica, divenendo inefficace. È questo il principio fondamentale di ogni realismo politico – anche della moderna teoria delle élite.

3. *Vecchio e Nuovo Testamento.* Se nel mondo greco il male che inerisce al potere è essenzialmente la sua unilateralità, o la sua distanza dalla Verità, in ambito vetero e neotestamentario le posizioni si complicano a causa sia dell'idea di peccato sia del rilievo che assumono qui la teodicea e l'escatologia.

Il primo potere, che non è politico, è quello di Dio, che si manifesta verso l'uomo con l'atto "buono" della creazione e della collocazione nel paradiso, e con il divieto di conoscere il male. Quando la *colpa*, il male soggettivo, prevale – e qui il male è morale, ossia è il *peccato* d'orgoglio, il superamento di un limite –, essa si trasforma in *pena*, in male metafisico, ossia oggettivo, strutturale, inerente l'esser-uomo, e in male fisico, cioè nella pena del vivere: il potere di Dio – dopo il peccato di Adamo – si manifesta non piú con l'interdetto della conoscenza del male, ma con l'aperto proferimento del male, con la grande maledizione che rende il male consustanziale alla condizione umana [*Genesi* 3, 14-19]. E se in questo male non è espressamente previsto il potere politico – ma il dolore del parto, la fatica del lavoro e l'inesorabilità della morte –, il potere come male è tuttavia implicito nella maledizione divina su tutta l'esistenza umana. Il potere non può non essere interno a quella struttura di male che è la vita umana: anche il potere è *malum poenae*, debito pagamento del *malum culpae*, o almeno prova a cui Dio sottopone il Suo popolo, per poi liberarlo, come nel caso del potere del Faraone [*Esodo*]; e non a caso quando Israele chiede un re, è Dio stesso che ne descrive il potere in modi particolarmente oppressivi [1 *Samuele* 8, 11-18].

Se il male inerisce all'esistenza, è inevitabile e insuperabile; è un *deficit* ontologico e antropologico che rovescia in impotenza anche ogni umano sforzo di potenza politica: cosí, la prima città è fondata da Caino, il primo omicida [*Genesi* 4, 17], e il perseguimento dell'unità umana attraverso il potere è avversato da Dio come orgoglioso ed empio (la torre di Babele, *ibid.* 11, 1-9); infine, in *Apocalisse* è chiaro che il male appartiene strutturalmente alla città e al suo potere. La "bestia del mare" e la "bestia della terra" di *Apocalisse* 13 sono rispettivamente il potere politico che porta con sé il conflitto e il potere politico che reca la falsa pace; e soprattutto la *magna meretrix*, la *Babylon magna*, di *Apocalisse* 17 e 18, è la città per eccellenza – Roma, e il suo impero mondiale senza giustizia. Del resto, anche un testo come il libro di Giobbe iscrive la presenza del male nella dimensione del mistero dell'onnipotenza divina, e rivela che le opere umane, anche buone, non lo possono in alcun modo eliminare.

Quindi, il male ha potere. E, specularmente, il potere umano è solo male: sulla terra si può esercitare solo un potere "cattivo": sog-

gettivamente, in quanto è peccaminoso, e oggettivamente, in quanto dà risultati distruttivi, antiumani. Il Principe di questo mondo non è in realtà l'uomo, ma Satana, e il suo servo, l'Anticristo, il cui potere è tanto piú Male antiumano quanto piú è all'apparenza benigno, umano, pacifico, rassicurante (la simulazione è ritenuta tipica dell'Anticristo, da Adso di Montier-en-Der a Gerhoch di Reichersberg al *Ludus de Antichristo*).

Ma questa posizione pessimistica è contenuta all'interno di un altro modo di pensare il rapporto fra male e potere: che infatti è anche al tempo stesso, almeno parzialmente, *remedium peccati*; la natura umana non è del tutto corrotta dal male, ma è solo *lapsa*, caduta e propensa a cadere, e può quindi essere continuamente corretta, aiutata, anche con punizioni, a essere retta. Se ben utilizzato dal potere, il male può produrre un bene. È questo l'embrione di ogni *teodicea*; ossia della teoria che - nonostante il peccato - esiste un qualche ordine dell'essere, che ricomprende in sé, giustificandolo, anche il male. Cosí, il potere partecipa, certo, del male, ma la sua opera è a fin di bene, a fini di Giustizia. È possibile un potere giusto, che non sia solo il potere del Principe di questo Mondo, di Satana: del resto, già in *Proverbi* 8, 15-16 la *Sapientia* afferma «per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt; per me principes imperant, et potentes discernunt iustitiam».

In Paolo questa giustificazione del potere in nome della Giustizia diviene la legittimazione del potere come *remedium peccati*: in *Timoteo* 1, 8-11 l'apostolo sostiene che la Legge è buona, ma è fatta per i cattivi, dato che è strumento di repressione della colpa soggettiva. Analogamente, in *Lettera ai Galati* 3 afferma che la legge mosaica - che è anche potere politico - è destinata ai malvagi; benché non sia essa stessa malvagia in sé, la Legge è nondimeno una maledizione che non salva (nasce infatti dalla necessità di tenere a freno esteriormente il male che è nell'uomo); da essa ci fa uscire la fede interiore in Gesú. La Legge, insomma, è un *interim*, che sta fra la colpa e la salvezza, e concerne la carne; da essa ci si potrà liberare completamente secondo lo Spirito, al tempo della seconda venuta di Cristo.

E poiché l'*interim* di vigenza della Legge è destinato a durare, e a configurarsi come l'intera storia dell'umanità, dato che la *parousia* e il regno dello *Pneuma* sono differiti, ecco [2 *Lettera ai Tessalonicesi* 2, 3-12] l'immagine drammatica della storia come teatro dello scontro fra il potere come Male - l'Anticristo, la potenza del Maligno -, e il potere come *kat'echon*, come freno che trattiene e ritarda l'avvento del potere del Male; un freno che in realtà dal Male viene travolto, perché è volontà di Dio che il Male transitoriamente trionfi, per venire poi annientato alla fine dei tempi.

Insomma, secondo Paolo il potere (la Legge) non è il Bene, che coincide sempre e solo con Dio; ma il potere è buono in quanto Dio stesso lo istituisce e lo ordina in modo tale da consentire all'uomo di operare il bene; e quindi, al tempo stesso, il potere non è il Male in senso metafisico, ma vi partecipa se non altro perché vi è a contatto, e poiché punisce il male con il male; perché è capace di agire in parziale deroga della morale - di portare la spada - per punire coloro che agiscono contro la morale e per spingerli ad agire verso il bene. Anche se il potere non è Male, tuttavia non libera dal Male, grazia che si può chiedere solo a Dio. Il primato, per Paolo, è sempre dello Spirito, ma la dura dimensione della carne - e delle sue esigenze, tra cui il potere che corregga la naturale propensione dell'uomo al peccato - è inevitabile, e genera un *dover essere*: l'obbligo per il potere di essere correzione del male, e l'obbligo per il suddito di obbedire al potere, con paura e al contempo con la consapevolezza della necessità che nel mondo vi sia potere. Questo reciproco mescolarsi e legittimarsi, nel potere, di Bene e Male - il potere indirizza al bene, ma porta la spada per castigare il male - emerge con chiarezza nella *Lettera ai Romani* 13, 1-5, il testo fondativo della legittimazione correzionale del potere.

4\. *Le tradizioni cristiane.* Il collegamento del male di colpa (la violazione dell'ordine divino) al male di pena (la giusta remunerazione del peccato passato, che è anche freno di quello futuro), e la giustificazione - a fin di bene - del male che inerisce al potere, vale anche per Agostino. In lui [*De civitate Dei*, XII, 8] il male è un "venir meno" rispetto all'ordine dell'essere, ed è una possibilità tipica delle creature, tratte dal nulla; il potere politico - collegato al fratricidio di Romolo [XV, 5] - è visto come desiderio di un bene inferiore ma necessario (non, quindi, di un male in assoluto) qual è la pace terrena, che però il potere persegue attraverso le guerre [XV, 4]. Connaturato alla città terrena, il potere ne condivide quindi, per Agostino, l'intriseca limitatezza: fintanto che dura la storia profana dell'umanità, il potere è necessario, al fine di domare le passioni umane; e anche qui non solo il potere è *remedium peccati*, ma è anche a contatto con il peccato e anzi facilmente diventa esso stesso peccaminoso. *Remota justitia*, i regni non sono se non *magna latrocinia*.

Invece, secondo Dante – seguace di Tommaso, il quale aristotelicamente conferisce alla politica un'ampia autonomia epistemologica e pratica, dato che essa inerisce naturalmente al "ben vivere" dell'uomo, e che in essa si manifesta il *bene comune* – al potere del male, al male come potere, che pure gli è ben presente (l'Inferno è un'anticittà), si affianca la possibilità di un potere giusto, ordinato secondo ragione, quello delineato in *Monarchia*. Il male, qui, è un *deficit* ontologico e antropologico che nondimeno consente all'uomo di vivere in un ordine razionale e naturale. Tuttavia, anche per Dante [III, 4], i *regimina* (quello temporale e quello spirituale, Chiesa e Impero) non sono che «*remedia contra infirmitatem peccati*».

Che il potere abbia a che fare con il male, a fin di bene, e che il potere non sia il Bene, dato che gli inerisce un'intrinseca limitazione, una finalità non di salvezza ma correzionale, sono quindi due convinzioni presenti in gradazioni differenti in tutti gli autori cristiani, sia in quelli piú legati a un'idea di relativa autonomia razionale della politica all'interno dell'ordine dell'essere (la linea tomistica), sia in quelli che vedono nella politica l'inevitabilità del male, cui pure si deve cautamente accedere per evitare mali peggiori (il pensiero cattolico della Controriforma), sia in quelli che negano ancora piú pessimisticamente che esista un ordine dell'essere, e che vedono la natura umana non solo *lapsa*, ma corrotta e consegnata al male, alla dannazione. Come avviene, ad esempio, in Lutero [*Sull'autorità secolare*], per il quale il potere è carico del male soggettivo di colpa (i principi sono «i peggiori birboni della terra») e del male oggettivo di pena (i principi «sono carcerieri e carnefici di Dio»). E benché non destinata ai giusti, l'autorità – e la sua spada – è necessaria, dato che «deve pur esserci qualcuno che arresti e accusi, impicchi e decapiti i malvagi»; anche gli «sbirri e i carnefici» avranno la beatitudine, purché il male che fanno lo facciano a fin di bene, cioè secondo la volontà di Dio.

Analoga si presenta la sanguinosa teodicea di un accanito antiluterano e controrivoluzionario come De Maistre (ma un'analoga struttura argomentativa è rinvenibile in Donoso Cortés). Il potere, per lui, è veramente impastato di male, come emerge dall'elogio del boia delle *Serate di Pietroburgo*, e nel male ha la propria cifra piú caratteristica: in *Sulla sovranità* il sovrano è infatti definito il potere assoluto che può compiere impunemente il male. Eppure, questo tratto illegittimo, "dispotico", del potere, questa idea che l'associazione umana richiede l'orrore che la cementi, non prescinde da una legittimazione morale dell'infrazione della morale; il potere di De Maistre non è puramente decisionistico: è sí capace di commettere il male, ma ciò si giustifica attraverso la dottrina della doverosa espiazione dei peccati, e delle colpe. Cosí, il male compiuto dal potere è in realtà un *sacrificio*, attraverso il quale viene corretto quell'essere «retto nell'intelligenza e perverso nella volontà», che è l'uomo; senza il potere e la sua capacità di versare sangue, c'è il caos: «dove non c'è sentenza c'è guerra» (*Il Papa*).

Nello spazio culturale cristiano, infine, è presente anche una versione piú ottimistica del nesso tra male e potere, che non si configura solo come dura necessità, come sacrificio: esiste anche la prospettiva *escatologica* dell'eliminazione del male politico a opera di un potere spirituale irresistibile che annienta il male ingiusto con il male giusto. Questa escatologia ha il proprio incunabolo nei capitoli 17 e 18 dell'*Apocalisse*, che mostrano la distruzione di Babilonia per opera di Dio, nel Giorno dell'ira in cui è vendicato il sangue dei Giusti, versato dall'Impero del Male.

Uno dei modi del processo moderno di secolarizzazione tradurrà in ambito politico questa eliminazione del male che in *Apocalisse* non è opera della politica ma di Dio; ne risulterà che al potere è affidato il compito di purificare il mondo dal male; il potere diventa cosí esso stesso Bene, e dà vita a un'incessante "guerra giusta" contro il nemico diabolico.

Ma anche in ambito tradizionale, non secolarizzato, questa movenza intellettuale, che reputa che il male sia estirpabile dal potere, può generare ipotesi estreme come quella esposta da Bernardo di Clairvaux in *De laude novae militiae*, un testo destinato ai templari in occasione della seconda Crociata, che legittima in termini di "malicidio" – di estirpazione cruenta del male – la "guerra giusta" di questa milizia santa. L'Inquisizione – quella storica e quella del Grande Inquisitore di Dostoevskij – ha qui la propria origine e il proprio obiettivo di individuare e di sradicare «l'eretica *pravitate*». Il potere dogmatico della Chiesa può qui richiedere o incontrare l'appoggio di un potere politico che da parte sua si sente legittimato, anche nella prassi politica della prima età moderna, dal compito di ergersi come baluardo contro il peccato e quindi anche di fungere da braccio secolare della Chiesa, o che al contrario si propone di asservire il potere spirituale per averlo alleato nelle proprie strategie di correzione del "male".

5. *La modernità*. È caratteristico della piena età moderna che il soggetto tenda a svincolarsi dalla morale oggettiva, e che la natura umana non venga piú pensata come *lapsa*, come vulnerata dal peccato e bisognosa di correzione, ma come un dato "naturale", con il quale si devono fare oggettivamente i conti, anche dal punto di vista politico. Da ciò due conseguenze: in primo luogo, "bene" e "male" si dicono, nel Moderno, non a partire dal punto di vista di una morale ontologica, sí da quello del soggetto; in secondo luogo, il potere, se pure ha il compito di correggere le figure moderne del male, lo fa accettando l'essere dell'uomo cosí come esso è, per indirizzarlo a fini positivi e immanenti.

Ai problemi di quale sia l'essere dell'uomo, che cosa siano "bene" e "male", quale sia il fine verso il quale il potere organizza l'umana convivenza, sono riconoscibili, nella modernità, almeno tre direttrici fondamentali di risposte, coincidenti con tre linee di separazione fra politica e morale, e di rimoralizzazione della politica: il *machiavellismo* nella sua doppia faccia di pensiero repubblicano e di pensiero della ragion di Stato, il *razionalismo*, la *dialettica*. Alternativa rispetto a queste tre linee, ma in un punto decisivo coincidente con esse, è l'*utopia*, con il suo forte rapporto, per molti versi tradizionale, fra morale e politica, mentre ancora piú distante è la linea di pensiero *materialistico-agonale*.

5.1. È in Machiavelli che il potere si presenta, secondo una consolidata tradizione interpretativa, con volto demoniaco [RITTER 1948], e che la politica viene trasformata nella fascinazione amorale, demonologica, della potenza [STERNBERGER 1978]. Ma ciò non significa che il potere per Machiavelli coincida con il male; semmai, l'obiettivo di Machiavelli è il potere politico come *magnanimità*, ossia come una forma di azione indifferente alla morale tradizionale – e quindi al bene e al male che lí si radicano – e capace di una propria intrinseca moralità, di una virtú rivolta alla grandezza e alla potenza del singolo o della collettività (*Il Principe* o i *Discorsi*). Non c'è in Machiavelli solo la fredda tecnica del dominio, della ragion di Stato, ma c'è anche il fuoco dell'agire, il calore della politica come esaltazione degli elementi dinamici dell'uomo, della città, della storia. Anzi, è questa logica del potere il nuovo "bene", la nuova misura della politica.

In Machiavelli il male si manifesta in due guise differenti: in primo luogo, come il male oggettivo della morale tradizionale, nel quale il principe deve «sapere entrare necessitato» [*Il Principe*, XVIII], imparando «a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità» [XV]. È il potere, quindi, a esibire una "necessità" che va al di là del bene e del male, e che di essi si serve indifferentemente; il bene e il male conservano il loro significato tradizionale e la loro oggettività normativa solo in ambito morale e non in quello politico. Tuttavia, Machiavelli considera il male, rispetto al bene, piú frequentemente costitutivo della natura umana [*Discorsi*, I, 3]: perciò il potere ha il compito di ridirigere la malvagità naturale dell'uomo, che è anche meschineria [I, 27] e "avarizia", verso un agire politico collettivo (nel caso della repubblica) o invece (come nel *Principe*) verso un agire individuale magnanimo, orientato a quella logica di potenza che pare a Machiavelli costituire la sintassi profonda della politica.

Da qui nasce la tradizione moderno-europea della *ragion di Stato* come politica di potenza, secondo la quale il potere ha i propri *arcana*; e questi segreti consistono nel sapere che la politica e la morale divergono inesorabilmente e che, come afferma Naudé [*Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, 1639], gli affari di Stato consistono appunto nella possibilità di trasgredire il diritto in vista del bene comune: il potere si carica del male morale al fine del bene politico. La consapevolezza del necessario inerire del male al potere, del coincidere delle ragioni della politica con le ragioni della potenza, che nell'età barocca deve essere celata nella simulazione, sarà invece fatta oggetto di scienza positiva nella seconda metà dell'Ottocento, quando, ad esempio con Treitschke, si afferma la pretesa di avere individuato – nella facoltà del potere di entrare nel male, a scopi di bene politico, cioè di potenza – le leggi oggettive della storia, che trascendono l'individuo e le sue pretese. Accanto a questo lato "di potenza" dell'eredità machiavelliana se ne manifesta un altro; la linea "atlantica" (individuata da Pocock) che persegue la potenza attraverso istituzioni politiche repubblicane, orientate cioè a quella politica che fa della libertà pubblica e privata, dell'indipendenza da ogni dominio, della partecipazione attiva alla vita pubblica, del conflitto virtuoso, il proprio fine.

In secondo luogo, il male, per Machiavelli, inerisce al potere dal punto di vista soggettivo in quanto deficienza dei governanti, dei cittadini e delle istituzioni rispetto agli obiettivi pubblici, espansivi e virtuosi che il potere non può non avere. Il potere, in quest'ottica, ha a che fare con il male non come male morale, esterno al potere, ma come *deficit* interno, come impotenza che si manifesta quando il potente non è all'altezza delle logiche del pote-

re. È, questo, il caso della tirannide dei governanti, mossi solo da interesse privato, e della apatia dei cittadini che, nella loro avarizia, danno vita a un conflitto solo economico che non riesce a diventare fucina di virtú politica; ossia il male è, per molti versi, quello che si manifesta nella storia sciagurata di Firenze, quale è descritta nelle *Istorie fiorentine*; ma in generale è ogni esempio di incapacità politica, ogni fallimento, ogni cecità, imprevidenza, pusillanimità, davanti al dovere del potere.

5.2. In una logica politica assai lontana da questa, anche se come questa ormai distaccata dalla morale tradizionale, il razionalismo realizza con Hobbes una potente trasformazione del *summum bonum* e del *summum malum* che la tradizione cristiana, da Agostino in poi, aveva individuato rispettivamente nella salvezza e nella dannazione, nella vita dopo la morte e nella seconda morte. Da Hobbes [*Leviatano*, XIII] emerge invece che in natura vige una situazione di contingenza assoluta, di disordine, di incomunicabilità, di anomia, di pluralità degli egoismi, di insensatezza, di incapacità di azione comune; ma questa situazione non è male in sé, oggettivamente, ed è anzi la *libertà* originaria del soggetto, la sua energia naturale. Certo, una libertà che ha come primo effetto quello di esporre il soggetto alla paura della morte violenta, al conflitto, all'impotenza, all'annichilimento. Tutto ciò, e solo ciò, è il "male". Non colpa e non pena, collegato alla libertà dell'uomo, il male non è definito da una morale oggettiva, ma è tale solo in rapporto al soggetto, che lo compie e che lo subisce, ossia solo in rapporto al dispiacere che al soggetto deriva dalla sua ragione e dalle sue passioni, e dalle azioni che ne conseguono: «l'oggetto dell'appetito di un uomo è ciò che egli chiama buono; l'oggetto del suo odio e della sua avversione, cattivo» [*ibid*., VI].

Pur cosí interpretato in senso soggettivistico e particolaristico, il male ha anche una definizione universale e oggettiva: è oggettivamente male – dal punto di vista pratico, perché antieconomico; dal punto di vista morale, perché pur naturalmente egoisti gli uomini hanno il dovere naturale e razionale della pace, della comunicazione universale – che in natura non vi siano le condizioni della cooperazione, che insomma l'individuo resti chiuso in sé, nella propria libertà. A questo male c'è una possibile risposta: è la limitazione della libertà realizzata dal potere sovrano razionale – costruito dalla ragione dei singoli, e funzionante secondo la ragione universale della legge –, capace di produrre e garantire "beni" come la salvezza della vita, l'ordine, la pace, la fiducia, la sicurezza, l'unità politica, il dispiegamento di un agire libero, razionale ed efficace, da parte del soggetto singolo e della collettività.

In Hobbes il "bene" è il superamento dei "disagi della libertà", il loro confinamento e allontanamento fuori dall'ordine politico (del resto, anche secondo Botero «la vicinanza del male è gran parte d'esso male» [*Della Ragion di Stato*, VI]). Il potere è quindi "buono" in quanto è, almeno primariamente, *utile*; non realizza il Bene oggettivo ma il bene dell'uomo: anzi, la pretesa di attuare in politica il Bene è l'origine del sommo male, delle guerre civili di religione, conflitto fra diverse concezioni del Bene. Vero bene è perciò la *limitazione* e la *relativizzazione* del Bene, la messa tra parentesi da un punto di vista politico delle istanze ultime di salvezza (che politicamente sono irrazionali, e semmai sono di pertinenza della coscienza individuale): "bene" è insomma l'ordine che consente la salvezza e la protezione della vita singola e la realizzazione della giustizia civile in una dimensione artificiale e razionale, garantita dal potere politico impersonale e universale. Non quindi da ogni potere – ché anzi spesso il potere, se arbitrario, personale, non illuminato dalla ragione, amplifica il male, aumentando anziché diminuendo il disordine e il conflitto (la dimensione soggettiva del male, inerente il potere, è l'arbitrio irrazionale) –; ma solo un potere che, umano e razionale nella sua genesi e nel suo agire, funga non tanto da *remedium peccati* o da esecutore della giustizia divina quanto da argine della contingenza, creatore di sicurezza e di prevedibilità dell'agire, *kat'echon* (freno) della violenza, dell'ingiustizia, dell'irrazionalità. Come nella tradizione cristiana, anche qui il potere è buono e legittimo perché è la potenza di cui l'uomo ha bisogno per la propria impotenza; ma qui "buono" e legittimo è solo il potere non esterno alla ragione e agli interessi dell'uomo.

Ma non solo il potere è qui potenzialmente "buono" e ordinato perché salva la vita dei singoli dal male della morte violenta; esso è buono anche perché realizza, inoltre, il bene della comunicazione razionale interpersonale, perché permette agli uomini di uscire dalla loro chiusa singolarità e di aprirsi all'universale, al *logos*. Il potere razionale – che trasforma gli uomini egoisti in cittadini capaci di volere l'universale – è quindi buono anche dal punto di vista *morale*: bene è l'universale razionale, la comunicazione, e male è che la si interrompa.

Ma anche qui vale quanto si è constatato nella tradizione cristiana: il potere "buono" deve in realtà neutralizzare il male partecipandone a fin di bene. La violenza – il sommo male – può es-

sere fermata solo dal potere legittimo che se ne faccia monopolista: dal potere dello Stato, cioè dalla *sovranità* che crea normalità attraverso l'utilizzazione del caso d'eccezione, che realizza la pace attraverso la legge e la polizia all'interno e l'autodifesa attraverso la guerra all'esterno, che insomma si serve del male per il bene (la pena di morte prevista da Hobbes, benché solo in casi estremi, ne è la spia piú clamorosa). Il potere, cosí, non ci libera dal male, ma ce ne immunizza monopolizzandolo e somministrandocelo a dosi controllate: la politica è un male necessario. Il male del potere non è piú un sacrificio né una correzione dell'uomo peccatore, ma una limitazione della libertà individuale, che si trasforma in utilità singolare e sociale degli individui liberi.

All'interno di queste costanti, si danno alcune *variabili* in relazione al rapporto fra male e potere.

a) La *prima* variabile concerne la *gravità* dei mali che si suppongono affliggere il soggetto nello stato di natura, o nella società come si è spontaneamente costituita: e secondo Hobbes – per il quale è impossibile trarre un senso morale dalla libertà naturale dell'uomo – sono mali radicali (mentre, secondo Rousseau, è la storia a essersi costituita come assoluta corruzione e illibertà); assai meno grave è invece il giudizio di Locke. In realtà, il razionalismo moderno conosce un'ampia gamma di posizioni riguardo la possibilità, o l'impossibilità, di una morale naturale, o almeno di uno scambio interumano dotato, in "natura", di senso. E non è per nulla detto che del razionalismo e dell'Illuminismo siano propri soltanto rassicuranti ottimismi; anzi, la natura e la storia possono ben contenere il male insuperabile, l'irrazionalità della natura, la particolarità non universalizzabile dell'uomo. Un esempio ne è la latente presenza della contingenza e della possibilità di disordine anche all'interno del cristallo politico di Hobbes, e un altro, piú aperto, è la teorizzazione kantiana del male radicale in *Il male radicale nella natura umana* [1792], divenuto l'anno seguente il primo capitolo della *Religione nei limiti della semplice ragione*; il male radicale – l'anomia assoluta, che rende impossibile ogni massima razionale – è una possibilità reale (a differenza, certo, dal peccato originale cristiano, che è inevitabile), e l'imperativo categorico di considerare gli uomini come esseri razionali e capaci di universale non è una teodicea, ma solo un *dovere*. Inoltre, la consapevolezza del «legno storto dell'umanità», e del fatto che «la storia della natura comincia col bene perché è opera di Dio, mentre la storia della libertà comincia col male, perché è opera dell'uomo», espressa nelle *Congetture sull'ordine della storia* [1786], fanno di Kant tutt'altro che un ottimista.

La posizione estrema è quella di Sade, il cui pensiero colpisce al cuore l'idea razionalistica e illuministica che il soggetto egoista possa, attraverso il potere della ragione, farsi capace di universale (negli interessi e nella moralità) e quindi di Bene; per Sade [*Francesi, ancora uno sforzo se volete essere repubblicani*, contenuto in *La filosofia nel boudoir*], il potere non ha alcuna possibile legittimazione: il re e Dio, la sua figura celeste, simboli della volontà di trascendere la contingenza in un universale, sono falsità da abbattere, dispotismi da rovesciare; la morale, cioè l'universale, non è che menzogna. E la contingenza, ossia la nuda verità del mondo, è che inerisce al soggetto un'assoluta singolarità, una volontà di potenza e di male che è ingiustificabile perché è naturale, e non bisognosa di alcuna sovrastruttura legittimante. La libertà naturale è l'energia di un soggetto che non riconosce né bene né male, né legge né delitto, perché teso soltanto a perseguire la propria soddisfazione nell'assecondare l'insensato ritmo distruttivo e rigenerativo della natura. In Sade, insomma, il potere costituito è male perché non consente la naturale dissociazione fra gli uomini, la loro violenza naturale; perché viola dispoticamente, a vantaggio dei detentori ufficiali del potere, il libero esercizio privato del male. L'unica forma di potere libero è quella repubblicana; è la "repubblica scellerata", fondata sulla solidarietà del parricidio/deicidio/regicidio, che realizza la libera negazione criminale del dispotico potere teocratico. E la libertà consiste nel fatto che i cittadini vivono in perenne insurrezione, ossia nella continua tensione al «perpetuo scotimento immorale della macchina». Il male della libertà contro il male del potere, quindi.

b) La *seconda* variabile, che da questa prima dipende, riguarda l'*intensità* con cui il potere deve operare per neutralizzare, allontanare o rimuovere il male. La posizione liberale di Locke – il potere non è assoluto perché l'uomo è capace di giudizio morale già in natura – è qui a un estremo della scala, che dall'altra vede sia Hobbes sia Rousseau. Entrambi ipotizzano una natura umana talmente insocievole (o, per Rousseau, tanto corrottasi nella storia) da richiedere un duro e costante disciplinamento da parte del potere, a cui, benché razionale, pertiene un'aspra funzione di freno della spontaneità dell'uomo, di raddrizzamento delle sue pulsioni. La posizione di Kant, qui, è "mediana", dato che egli conferma senza dubbi il carattere repressivo del potere [*Per*

la pace perpetua; *Sul detto comune*], pur indicando al contempo la necessità che la sfera politica non sia in linea di principio opposta alla libertà morale. Cosí, il razionalismo moderno, facendo del potere politico un costrutto umano, al servizio dell'uomo e della sua utilità, non riesce a evitare di costruire uno Stato che – dal Leviatano al Panopticon fino allo Stato del benessere precocemente visto da Huxley nel *Mondo Nuovo* – esibisce inevitabilmente una dimensione coattiva e invasiva. Per controllare il male lo si minaccia, o lo si somministra, ai cittadini riottosi e irrazionali, ancora una volta a fin di bene.

c) La *terza* variabile, infine, anch'essa ben collegata alle altre, riguarda la fiducia nell'efficacia ultima del potere, nel suo successo finale nell'*eliminazione* del male. E qui le posizioni devono essere ulteriormente distinte.

c1) Il razionalismo e l'Illuminismo [SPEDICATO 1997; BACZKO 1997] sanno bene che le promesse della ragione – bene, felicità – sono costantemente insidiate dal male: il terremoto di Lisbona non è che un esempio del fatto che il mondo, compreso l'uomo, non è del tutto umanizzabile, per la limitatezza umana e per l'indifferenza della natura verso gli uomini. Il razionalismo e l'Illuminismo implicano cosí la relativizzazione delle pretese di veicolare il Bene attraverso la politica, e sono quindi *realismo*: anche il potere razionale deve agire a volte attraverso il male (ad esempio, la guerra) in vista di un male minore. Il potere che vuole escludere il male lo deve in realtà incorporare.

Ma in linea teorica, nel Moderno è possibile pensare il male come ingiustizia e irrazionalità soggettive, accidentali, che possono essere eliminate radicalmente, grazie al potere illuminato dalla ragione e grazie al *progresso*, la nuova dimensione del tempo storico; e si può pensare anche all'eliminazione dello stesso potere, la cui coattività sarà resa inutile dal suo stesso successo: la tematica illuministica della *felicità* politica dei singoli e dei popoli può essere un esempio di questa posizione. Quindi, il perfezionismo è una delle possibilità del razionalismo e dell'Illuminismo; come hanno mostrato Löwith [1949] e, sia pure in modo un po' sommario, Talmon [1960] , è possibile che la modernità non riconosca consistenza ontologica al male e creda di poterlo eliminare del tutto, secolarizzando l'*eschaton* e pretendendo di affidare al potere la giustizia finale che l'*Apocalisse* lasciava all'opera di Dio. Il giacobinismo, ad esempio, crede che sia possibile al potere realizzare il bene, e sopprimere poi lo stesso potere; ma crede anche che alla realizzazione del bene si frapponga un male che è un nemico oggettivo, immaginato come un contropotere a cui il potere deve somministrare il male – la distruzione – per realizzare il bene definitivo. Il Terrore consiste appunto nel fatto che il potere deve essere reso temporaneamente assoluto proprio per la gravità e la vastità del suo compito, che consiste nella spietata persecuzione del male, dei colpevoli e dei sospetti, degli atti e dei pensieri. Le molte figure storiche del nemico assoluto che nel Moderno sono state individuate come "Impero del Male" realizzano quindi una possibilità estrema del moderno potere razionale. Anche per questa via si rende manifesto che il male inerisce al potere soprattutto quando questo vuole essere assolutamente Bene.

Su questa via ottimistica riguardo all'efficacia del potere il razionalismo moderno incrocia il pensiero *utopico*: infatti, svincolata da ogni calcolo prudenziale, fondata sul concetto che esista una possibilità di condizione umana perfettamente buona e giusta, l'utopia, da Moro a Campanella, conferisce al potere, a fin di bene, un enorme spazio di azione e di coazione. Effettualità del calcolo razionale e sogno perfezionistico possono quindi coesistere, realizzando l'incubo del potere che plasma integralmente l'uomo, per la sua perfezione e felicità.

c2) Un'alternativa è fornita dalla logica liberale empiristica, scettica e antiperfezionistica, che muove ad esempio Mandeville a ipotizzare che il bene e le pubbliche virtú si realizzino non grazie al potere politico ma in forza del reciproco comporsi dei vizi privati. Anche in quest'ottica la collaborazione fra gli individui è definita "bene", ma si ipotizza che il potere sia tendenzialmente male, soprattutto se intralcia il libero disporsi delle azioni soggettive. L'obiettivo è eliminare il male non grazie al potere, ma grazie all'eliminazione del potere, che del male non è rimedio ma espressione, soprattutto quando dall'esterno vuole imporre alla società un presunto "bene" sovraindividuale.

Anche il pensiero anarchico, a partire dal Bakunin di *Stato e anarchia*, e quello libertario – nelle sue diverse matrici, evidenziate da Friedman, da Gauthier, da Rothbard – convergono nel ritenere che il potere è male (benché non valga il reciproco, che cioè il male sia solo il potere). Naturalmente, anarchici e anarco-capitalisti divergono sul tema della *proprietà*, che per i primi è un male ancora piú radicale del potere, mentre per i secondi è precisamente il bene, soprattutto nella sua forma di *mercato*, cioè come agire economico di scambio che è buono anche quando danneggia

altri individui, purché il danno non sia un'aperta aggressione. Anche il liberalismo non costruttivistico crede quindi che esista un potere che si suppone realizzi il bene (l'utilità o la libertà) dei soggetti passando appunto attraverso un male; tuttavia, questo potere non è quello politico, artificiale e verticale, dello Stato, ma quello economico, spontaneo, orizzontale e partecipativo, del mercato: è quindi "male" opporsi a questo e alle sue dinamiche.

c3) Un'alternativa ben piú radicale è costituita dalla linea *materialistica* e *agonale* che congiunge Lucrezio, Spinoza e Leopardi: qui il Male è non tanto l'aggressività umana o qualche altra naturale insocievolezza quanto la stessa natura, coi suoi processi di vita e di morte, indifferenti agli uomini. Questi, tuttavia, ne possono venire a conoscenza grazie al pensiero scientifico, e possono organizzare un potere collettivo che consenta il massimo possibile di risposta solidale al potere naturale del Male. Rispetto al razionalismo vi è qui minore astrattezza, e la politica non è tanto l'ordine – utile e morale – che esclude il male a favore del benessere del singolo, quanto la *potenza comune* dell'umanità. Il male, qui, non è né escluso né eliminato con ingenuo ottimismo, né incorporato nel potere con rassegnato cinismo, ma è socialmente *combattuto*.

c4) Infine, le tradizioni di pensiero cattoliche operanti all'interno del Moderno hanno a suo tempo accettato la logica realistica del potere dello Stato come minor male ma, soprattutto oggi, hanno anche pensato il potere, in linea con l'insegnamento tomistico come garante del bene comune, e quindi non solo come correzione del male ma anche come forma di sviluppo della natura umana, anzi, della *persona*. Male è perciò la violazione della dignità dell'uomo, la sua strumentalizzazione, operata dal potere politico o economico. Un male sempre presente come possibilità, non come un destino di necessità.

Ma la tradizione cattolica contiene anche posizioni secondo le quali il male inerisce alla natura umana e alla storia con ben maggiore oggettività di quanto il razionalismo possa concepire. Se si pensa, ad esempio, a Manzoni, non si può non notare ciò che Gadda [*Il tempo e le opere*] definiva «il continuo riferimento del male antico al nuovo», ossia come nel romanzo la fame e la peste siano l'ultimo sbocco dei mali palesi ed esterni e dei mali profondi e interiori, di cui la storia, e la ragione, non si liberano. Del resto, nella fase giovanile, e ancora piú "pessimistica", delle tragedie, l'influenza pascaliana – del Pascal che afferma «poiché non si è potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto» [*Pensieri*, 320] – aveva generato la constatazione che «una feroce | forza il mondo possiede, e fa nomarsi | dritto» [*Adelchi*, vv. 354-6]. È male anche il potere che si legittima attraverso il diritto.

5.3. Il pensiero *dialettico* di Hegel e Marx si innesta sul tronco del razionalismo moderno e della sua svolta soggettivistica, criticandone le contraddizioni interne.

Il male per Hegel non è solo il disagio del soggetto, la libertà naturale da limitare nell'ordine e da confinare fuori dall'ordine; è soprattutto la *contraddizione* ossia il punto di vista limitato che porta il singolo a essere parziale, a confliggere con altre singolarità analogamente limitate o a lottare contro se stesso. Eppure, obiettivo del pensiero hegeliano non è tanto risolvere la contraddizione nell'indistinta identità, l'annichilimento del male nel Tutto; anzi, è aderire alle pieghe del reale, ossia lasciar essere il male – la contraddittoria libertà concreta e parziale dell'uomo – e coglierne il ruolo di motore della storia e di costruttore dell'universale sostanziale, del soggetto-Sostanza, e quindi la dignità ontologica (al contrario della deficienza che il cristianesimo gli attribuisce). Attraverso il conflitto e il travaglio di cui la storia è intessuta – «la storia del mondo presenta allo sguardo la totale massa del male concreto» [*Lezioni sulla filosofia della storia*, I] – si realizza la comunicazione universale, lo Spirito. Si dischiude cosí una prospettiva di teodicea: non il trionfo del bene, impraticabile nell'ambito dello Spirito oggettivo, ma la possibilità di *comprendere* il male nello Spirito assoluto, particolarmente nella filosofia, cioè di «rendere intelleggibile il male all'assoluto potere della ragione». In questo potenziamento del potere razionale moderno Hegel realizza quindi una teodicea filosofica; non pratica, però, e quindi almeno in ciò diversa da quella a cui si riferiva Mefistofele autodefinendosi «la forza che sempre vuole il male e sempre opera il bene» [GOETHE, *Faust*, v. 1336].

Dal punto di vista politico, Hegel coglie il male come contraddizione ineliminabile dal potere. Per lui, il razionalismo moderno erra nel ritenere che il bene politico consista nell'assicurare il finito (il singolo) rispetto al destino di rischio e di morte che gli pertiene, cioè nel legittimare il potere dello Stato solo in termini di sicurezza dei cittadini, come se il male fosse solo soggettivo, frutto di errore umano. Questo errore è anzi la matrice del Terrore giacobino [*Fenomenologia dello Spirito*]; mentre Hegel, da parte sua, mostra nella *Filosofia del diritto* che lo Stato moderno come culmine della razionalità della politica e della libertà concreta dei

cittadini non può non contenere elementi di accidentalità e di arbitrio (il potere del sovrano).

Cosí, la guerra, il male contro cui si è levato il Kant della *Pace perpetua*, è invece per Hegel un male oggettivo che il potere dello Stato non può risparmiare né a sé né ai popoli: non quel bene che è la felicità ma quel male che è la guerra è la costante «nel mondo dei fenomeni storici» [*Filosofia del diritto*, § 324 e nota]. Il male che la modernità credeva di poter escludere dalla politica, e che incorporava solo strumentalmente, qui ne appare un elemento oggettivamente interno e dinamico, trascendibile esclusivamente nella speculazione filosofica.

Anche per Marx il potere è un male; ma è un male *soggettivo* – non perché consista nella malvagità morale dei governanti, sí perché nasce dal mondo storico degli uomini, e non dalla natura o dalla colpa morale o dalla crisi dell'essere; e anche perché è "male" per il danno (oppressione, alienazione) che reca al soggetto –, e quindi è eliminabile. Contro l'idealismo troppo realistico di Hegel, Marx afferma infatti nel *Manifesto* che il «potere politico è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra», e che quindi – contro lo storicismo che vuole legittimare l'ingiustizia di oggi con quella di ieri – l'eliminazione dello sfruttamento economico (la *reificazione*, il male piú radicale di ogni altro) porterà anche all'eliminazione del potere politico, che in ultima istanza ne deriva.

Anche nell'ambito del marxismo – dal Marx politico che interpreta la Comune di Parigi al Lenin di *Stato e rivoluzione* – l'abolizione del male economico, e quindi l'estinzione del potere politico, passa attraverso una fase in cui il potere permane, come oppressione che però non è male ma bene: è il potere rivoluzionario con la sua violenza contro gli oppressori borghesi, è l'espropriazione degli espropriatori. Un paradossale effetto di teodicea è presente anche qui, dove il potere non dovrebbe essere altro che male: anche qui, sia pure transitoriamente, è concepibile un potere che è male e bene al tempo stesso. Di estinzione del potere, di eliminazione del male, di regno della piena libertà, si potrà parlare solo dopo questa ultima severa presenza del potere nella società e nella storia.

Non solo si consuma a questo proposito la rottura degli anarchici con il comunismo, ma si manifesta anche qui il rischio di una politicizzazione dell'escatologia, ossia della individuazione di una figura del Male (i nemici della rivoluzione, in questo caso) contro cui è permesso ogni uso e abuso del potere, che anziché estinguersi è costretto a servirsi di ogni male per realizzare il bene – la restituzione all'uomo della sua vera libertà, per la prima volta nella storia. La lotta fra Male e Bene si rivela ben presto interminabile, dato il presentarsi di sempre nuovi nemici, di nuove figure del Male, a cui il potere oppone Male in un processo senza fine. Ancora una volta, il sommo male politico deriva dalla pretesa che il potere realizzi il sommo Bene.

6. *Il Novecento.* È appunto questo il principio del *totalitarismo* – sia di quello che nasce dal pensiero dialettico stalinista sia di quello che nasce dal positivismo biologico di Hitler –, che è la perversione delle teodicee politiche moderne; infatti, nega e nullifica le finalità del potere moderno: la difesa della vita e dell'interesse del singolo e dell'ordinamento collettivo, e la formazione dell'universale morale e comunicativo.

Anche se il totalitarismo non esaurisce tutto il Novecento, ne è il tratto caratteristico [BESANÇON 1998]. E quindi è opportuno iniziare con il ripensamento che alla sua luce è avvenuto del rapporto fra male e potere, e della legittimazione che il potere trae dalla propria lotta contro il male.

6.1. Nonostante le molte forme che la riflessione sul totalitarismo ha assunto, si può sostenere che la critica del totalitarismo conduce alla critica dell'assunto moderno che il potere sia "buono" perché utile e razionale. Il totalitarismo dimostra anzi che il Male non è l'irrazionalità ma la *ragione*, o la sua perversione, piú o meno fatale. A questa diagnosi si giunge per molte vie: grazie alla critica degli elementi di *gnosi* – la filosofia tardoantica che vede il male connaturato alla creazione e la possibilità del trionfo del bene affidata solo alla conoscenza di alcuni illuminati, a cui spetta la gestione del potere al fine di salvare l'umanità – presenti nella modernità [VOEGELIN 1952], o con posizioni come quelle di chi, come Löwith, vede nel Moderno l'immanentizzazione dell'*eschaton*; oppure attraverso il riconoscimento della dimensione da sempre mitica, falsa e *distruttiva* (sia del soggetto sia dell'oggetto), della ragione occidentale, nonostante le sue pretese emancipative [HORKHEIMER e ADORNO 1947] che il totalitarismo, realizzando la forma perfettamente irrazionale del *dominio* razionale, confuta e smentisce (e quindi il razionalismo dice la verità su se stesso piú con Sade e Mandeville, con la loro apologia del Male, che con Locke e Kant, con la loro pretesa che il potere razionale controlli o superi il male); o ancora, infine, riportando l'esperienza totalitaria e la sua unicità alla sua radice moderna (e anzi premoderna) di *ideologia*, ossia di

"logica dell'Idea", cioè vedendo nello stravolgimento dell'uomo, della politica e della storia, realizzato dai totalitarismi, l'ultimo esito della pretesa moderna di razionalizzare il mondo, di trasformarlo radicalmente a immagine del soggetto [ARENDT 1951].

In tutte queste analisi - pur lontane tra di loro quanto a presupposti - emerge che il totalitarismo è la realizzazione, attraverso il potere, del male radicale cioè dell'estrema possibilità dell'anomia. E il male che inerisce al potere, la violenza che connota essenzialmente sia la ragione (con la sua traduzione pratica, la *tecnica*) sia la politica razionale è paradossalmente l'incapacità di accettare la finitezza umana, è la pretesa che la storia e la politica si debbano uniformare alla presunta perfezione dell'Idea razionale; è, insomma, lo sforzo di tradurre nell'effettualità politica l'essere (e il Bene) dell'ontoteologia occidentale, con esiti distruttivi per ogni soggettività particolare. Male politico è, dal punto di vista oggettivo, il fatto che l'ontologia applicata alla politica si rovesci in *nichilismo*, nel Terrore, nello sterminio sistematico, nell'eccezione resa norma; e, dal punto di vista soggettivo, non solo la soppressione della vita fisica dell'individuo (l'esito contrario a quello che era l'obiettivo del progetto razionale moderno) ma soprattutto (secondo la Arendt) la *banalità del male*, ossia la soppressione in ciascun uomo del giudizio, della facoltà di distinguere il male dal bene, e la sua sostituzione con un'ottusa apatia, con un'irresponsabile ubbidienza. Una soppressione che è anch'essa l'esito estremo della moderna fiducia acritica nella ragione, nell'Idea, nell'ideologia.

L'esperienza del totalitarismo ha generato la disperazione che risuona nell'affermazione di Horkheimer [1972] che «di inevitabile nella storia c'è solo il male», o anche nelle aspre parole di Agrippa d'Aubigné che Montale pone in esergo alla prima poesia della *Bufera*: «leurs mains [dei principi] ne servent plus qu'à nous persécuter», o anche nella comparsa, nell'opera tarda di Croce, del tema dell'Anticristo. Ma quell'esperienza ha gettato un'ombra anche sulla politica non totalitaria; che nel Novecento è sempre esposta - anche quando la seconda metà del secolo lascia cadere le ideologie assolute e si volge a quel piú modesto bene che è il *benessere* - al rischio di essere percepita come criptototalitaria, come male che progetta di asservire la libertà umana in modo *soft*, cioè attraverso la potenza tecnica e comunicativa delle politiche sociali, e non attraverso il Terrore. La paura davanti al potere e il malessere davanti alla società del benessere segnano cosí sia la Destra sia la Sinistra, sia Hayek sia Horkheimer (per esemplificare). Questa profonda diffidenza è vinta invece dal pensiero liberale e socialdemocratico che da Rawls a Dworkin a Habermas rilancia l'idea moderna di un potere razionale, "buono" in quanto capace di formare l'universale della comunicazione razionale, e di preservare e proteggere i diritti umani dai quei mali che sono la violenza, la miseria, l'ignoranza, che la società del benessere fronteggia costantemente, dentro e fuori di sé.

6.2. Già prima del totalitarismo, tuttavia, la critica della ragione moderna aveva decostruito *scientificamente* il rapporto legittimante fra male e potere.

a) La prima forma di questa critica, *genealogica*, è stata aperta da Nietzsche, la cui intera prestazione intellettuale - dalla *Genealogia della morale* all'*Anticristo*, passando attraverso la *Gaia Scienza* e lo *Zarathustra* - consiste nello smascherare la presunta oggettività metafisica del bene e del male e nel mostrare come la morale, e il concetto di Male nello specifico, sia un costrutto cristiano destinato a crollare davanti alla potenza amorale della Vita, e a essere sostituito dal dispiegarsi della volontà di potenza. Anche il peccato e il male radicale non sono che invenzioni linguistico-politiche del potere sacerdotale; il Vero è invece l'innocenza - ma anche la ferocia - dell'agire individuale e del divenire storico. Trasvalutati tutti i valori, maledetto per l'ultima volta il cristianesimo, anche la grande politica dovrà quindi lasciarsi attraversare da quella potente e amorale vitalità che era stata definita Male.

b) Un analogo effetto di spaesamento e di decostruzione è generato dalla scoperta - cui per altra via, non filosofica ma *psicologica*, giunge Freud, in *Totem e tabú* - che il potere politico, che opera per escludere e neutralizzare il male, in realtà lo incorpora. Il potere nasce da un crimine originario, il parricidio, solo grazie al quale le norme morali vengono introiettate nei singoli, resi cosí disponibili a sottomettersi al potere. Questa commistione fra male e potere estremizza e radicalizza quella che la tradizione cristiana, ma anche il razionalismo, avevano ipotizzato: qui l'accento non cade tanto sul fatto che il potere deve avere la possibilità di fare il male per punire il male, quanto sul fatto che il male non è *strumento* del potere, ma ne è l'*origine* insuperabile. E quindi, questa idea che è la violenza a fondare il potere - e che è illusorio chiedere al potere di allontanarla, potendosene al massimo pensare una ritualizzazione e una concentrazione nel "capro espiatorio" - alimenta semmai, ad esempio in Girard, il recupero di una considerazione "sacrificale" del potere.

c) Una tappa cruciale di questo novecentesca percezione dell'infiltrarsi del male all'interno del potere è la *scienza politica* e sociale

di Weber, che scopre che la politica inesorabilmente incontra il male almeno nella impossibilità che si dia un bene univoco e oggettivo; di oggettivo c'è solo, nella politica, il nichilistico conflitto tra valori indecidibili, e l'obbligo di accettare le logiche immanenti del potere, ossia la ricerca della potenza. Non il bene ma il male è l'orizzonte del potere: fare politica è insomma consegnarsi a un universo di conflitto e di logiche di potenza, è assumersi il rischio di avere a che fare con il diavolo: «il genio o il demone della politica e il dio dell'amore – anche il Dio cristiano nella sua forma ecclesiastica – vivono in un intimo contrasto che può ad ogni momento erompere in un conflitto insanabile» [WEBER 1919]. Che la relativizzazione dei conflitti, tentata dalla politica moderna, non salvi dal male e che anzi questo sia costitutivo della politica appare qui come un'insuperabile verità, argomentata storicamente e non metafisicamente. Su questo punto, Schmitt riprende e radicalizza le tesi di Weber: non è possibile alcuna legittimazione razionale o univocamente etica del potere, il cui agire è determinato dalla decisione, e il cui obiettivo non può non essere l'unità politica realizzata al prezzo dell'*esclusione*. Un potere "buono", un "bene politico comune" è del tutto improponibile: per Schmitt, la presenza del nemico interno, l'impossibilità di una pacificazione reale, non dipende tanto dalla pretesa di realizzare il Bene attraverso la politica, quanto dalla sconnessione di principio fra Idea razionale e realtà politica. Il criterio del "politico" quale verità di ogni politica significa che l'esclusione e la violenza sono il funzionamento "normale" del potere, che solo attraverso di essi – e attraversato da essi – può creare un ordine, sempre precario e "fondato sul Nulla".

d) Tra le vie "scientifiche" attraverso le quali il Novecento perviene alla consapevolezza del reciproco compenetrarsi di male e potere vi è infine l'*evoluzionismo* di Lorenz: per l'etologia, l'aggressività, «il cosiddetto male», è in realtà – se ridiretta e ritualizzata in *istituzioni* – il vero cemento della società, ben piú della ragione utilitaristica. Ed è tanto indispensabile che la sua soppressione sarebbe male, perché avrebbe esiti fatali sull'equilibrio della civile convivenza.

6.3. Un'ultima forma della riflessione del XX secolo su male e potere vede il Male consustanziale al potere, ma in una prospettiva *impolitica* di liberazione dal potere e dalla stessa lotta fra bene e male che lo ha tradizionalmente legittimato. Si vuole radicalmente colpire, quindi, la pretesa che il potere si legittimi in quanto, pur "sporcandosi le mani", lotta contro il male. L'assunto fondamentale, qui, è che dal potere non ci si può aspettare altro che male: è errato pensare il potere come il protagonista positivo del conflitto fra male e bene.

Questa decostruzione della mediazione razionalistica, della dialettica e della teodicea, può essere affidata alla *teologia radicale* della Weil – che la porta ad affermare la necessità che il male inerisca al potere, e al tempo stesso a negare a tale necessità ogni valore, ogni legittimazione trascendente –, o può diventare in Bataille l'atto gratuito con cui il soggetto afferma, contro la valorizzazione a fin di bene del potere politico, il proprio potere di distruggere e di profanare, ossia la propria sovranità acefala, cioè orientata non alla costruzione di un ordine ma alla *trasgressione* e alla liberazione dell'individuo dall'impotenza. O può assumere in Benjamin la consapevolezza che il male è consustanziale alla storia, e che solo la violenza divina, non certo quella del potere politico, può redimerla dal male.

7. *Conclusioni*. Il potere si presenta quindi come potere del bene, e si nutre del male, cioè del fatto che l'uomo è *incapace di bene* e che deve essere distolto dal male anche attraverso il male. E contro questa incapacità (parziale o totale) del soggetto di fare il bene, il potere tende a legittimarsi come protagonista positivo dello scontro fra bene e male nelle diverse e successive figure del sacrificio o della correzione del peccato, della teodicea, della giustizia apocalittica, dell'utile individuale e della morale sociale, del benessere.

Ma proprio la *pretesa di bene* del potere contiene, in altra forma, il male, perché può produrre (e di fatto ha prodotto) la tentazione dell'autolegittimazione illimitata del potere, che si propone il "malicidio", ossia la realizzazione a ogni costo del proprio fine "buono". Questo male assume le forme dell'irrompere eccezionale del male assoluto, o dell'esperienza quotidiana della banalità del male, o del malessere della società del benessere.

Al di là di questa alternanza o di questa mescolanza di male come impotenza e volontà perversa dell'umanità da una parte, e, di male come eccesso di potenza "buona" del potere, dall'altra, sembra che la storia non vada oltre, neppure nell'attuale fase di dissoluzione delle forme politiche moderne. Oggi, consumati del tutto gli equilibri, le relativizzazioni e le neutralizzazioni realizzate dallo Stato moderno, tengono la scena da una parte l'incapacità di bene, nelle infinite violazioni della giustizia e dell'umanità che ovunque nel mondo si compiono, e dall'altra le pretese di Bene,

nell'*Apocalisse* senza fine del terrorismo (l'ira di Dio contro la nuova Babilonia, contro il Grande Satana) cui si contrappone il malicidio senza fine (la Giustizia infinita contro il Grande Male).

Poteri capaci di nuove relativizzazioni, che non siano ottuse banalizzazioni, sembrerebbero necessari, in questi tempi di sanguinose contrapposizioni di "valori", di volontà di bene, se per questa via non si corresse il rischio di accondiscendere ai poteri dell'ingiustizia, della incapacità di bene. Anche questa *impasse* dimostra che il potere politico, proprio perché impastato di male, non può dare, benché ne sia tentato, una soluzione vera e univoca alla questione del male, che resta l'orizzonte intrascendibile della pratica.

Bibliografia.

AA. VV., *Il Male*, Raffaello Cortina, Milano 2000; ACCARINO, B., *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Editori Riuniti, Roma 1994; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, 1951 [trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]; BACZKO, B., *Job, mon ami*, 1997 [trad. it. *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, manifestolibri, Roma 1999]; BESANÇON, A., *Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, 1998 [trad. it. *Novecento, il secolo del Male. Nazismo, comunismo, Shoah*, Ideazione, Roma 2000]; ESPOSITO, R., *Male*, in ID., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993; GATTI, R. (a cura di), *Il Male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città nuova, Roma 2000; HORKHEIMER, M., *Autoritärer Staat*, 1942, in ID., *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, 1972 [trad. it. *Lo Stato autoritario*, in ID. *La società di transizione*, a cura di W. Brede, Einaudi, Torino 1979]; HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, 1947 [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997]; LORENZ, K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, 1964 [trad. it. *Il cosiddetto male: per una storia naturale dell'aggressione*, il Saggiatore, Milano 1969]; LÖWITH, K., *Meaning in History: the Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949 [trad. it. *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963]; NICOLETTI, M., *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000; RITTER, G., *Die Dämonie der Macht, Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, 1948 [trad. it. *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1958]; SPEDICATO, E., *La strana creatura del caos. Idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Donzelli, Roma 1997; STERNBERGER, D., *Drei Wurzeln der Politik*, 1978 [trad. it. *Le tre radici della politica*, il Mulino, Bologna 2001]; TALMON, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1960 [trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000^{2}]; VOEGELIN, E., *The New Science of Politics, an Introduction*, 1952 [trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999]; WEBER, M., *Politik als Beruf*, in ID., *Geistige Arbeit als Beruf: vier Vortrage vor dem Freistudentischen Bund*, 1919 [trad. it. *La politica come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, Einaudi, Torino 1998^{19}].

Sofferenza

di Claudio Ciancio

1. Sofferenza e dolore sono termini usati molto spesso in modo indifferenziato, una sinonimia dietro la quale si nasconde una complessa articolazione del tema. In una prima approssimazione si può dire che il dolore esprime il lato fisico e la sofferenza quello psichico e spirituale del medesimo fenomeno. La sofferenza significa anzitutto la sopportazione del dolore e quindi non il dolore stesso ma piuttosto una reazione a esso: è il riflesso psichico e spirituale di una lesione degli organi e di un ostacolo all'esercizio delle funzioni organiche, in generale di una diminuzione della nostra potenza fisica. Di sofferenza, in questo senso, si può parlare anche per gli animali: in essi non c'è un dolore puramente fisico, anche se non c'è una sofferenza propriamente spirituale (e cioè la loro sofferenza non contiene una reazione della libertà). Vi è dunque una contiguità di dolore e sofferenza che spiega l'intercambiabilità semantica, per cui si può parlare anche di sofferenza fisica e di dolore spirituale.

Vi è però anche una sofferenza originariamente psichica e spirituale, non conseguente a un dolore fisico: è quella espressa dal disagio o dalla malattia mentale, oppure dal lutto, dalla frustrazione, dall'umiliazione, dall'insoddisfazione, dall'angoscia, dal senso di colpa ecc. Questo tipo di sofferenza può in qualche caso dare luogo a manifestazioni di dolore fisico (potremmo includere qui anche i dolori indotti per suggestione), confermando la contiguità di dolore e sofferenza. Ma le manifestazioni fisiche della sofferenza, se pure ci sono, non sono tutte riconducibili al dolore: non si può propriamente considerare come doloroso nemmeno il pianto. È dunque possibile una dissociazione fra sofferenza psichica e dolore fisico; e d'altra parte è anche possibile una dissociazione tra dolore fisico e reazione psichica e spirituale, sí che possiamo avere, come nel caso della lobotomia frontale, dolori a cui non corrisponde una sofferenza. Nonostante la prevalente contiguità con

il dolore fisico, è perciò legittimo considerare la sofferenza, come qui faremo, nella sua specificità di fatto psichico e spirituale.

2. La sofferenza è, insieme all'errore e alla colpa, una delle forme fondamentali del male o, piú in generale, del negativo. Se l'errore è la negazione della verità e la colpa è la negazione del bene morale, la sofferenza è la negazione della felicità. Le tre forme, benché distinte, sono state avvertite per lo piú come non separate; perciò le interpretazioni della sofferenza si sono distinte e si distinguono anzitutto sulla base della relazione che le viene attribuita con le altre forme del male e, piú ancora, sulla base della gerarchia che viene istituita fra di esse.

In primo luogo si è pensato che il male dipendesse essenzialmente da un errore. In questo caso non solo la colpa è stata ricondotta (e ridotta) a un errore, a conseguenza cioè di un errore di giudizio che impedisce di comprendere quale sia il vero bene e perciò di perseguirlo, ma anche la sofferenza è stata, se non misconosciuta, almeno ridotta nella sua portata: le lamentele dell'uomo riguardo a essa sono considerate frutto di un'inadeguata valutazione della condizione dell'uomo. Cosí gli stoici, gli gnostici e Spinoza. In queste prospettive il vero sapiente non solo agisce virtuosamente, ma anche è capace di non dare peso alla sofferenza, guardando la realtà da un punto di vista superiore dal quale essa appare giustificata e comunque ricompresa in un orizzonte largamente positivo, che non giustifica la lagnanza.

Altra prospettiva è quella secondo la quale il primato spetta alla colpa. Anche in questo caso la sofferenza rischia di essere sminuita, perché viene vista come conseguenza naturale, e anche meritata, della colpa. Nel mondo greco è presente questa concezione, e però la colpa viene quasi naturalizzata, nel senso di una fatalità inevitabile, e cioè di una colpa coincidente con il sorgere stesso del finito. Nella prospettiva ebraico-cristiana poi il primato della colpa diventa dominante, sia pure in modo complesso e anche contraddittorio: da un lato la sofferenza è inevitabile conseguenza del peccato di cui ogni uomo è responsabile, dall'altro, a partire dal sacrificio di Cristo, il sommamente innocente (ma si pensi anche alla vicenda di Giobbe), resta un mistero irriducibile e quindi non vi è propriamente un pareggiamento di sofferenza e colpa.

Si può infine pensare a un primato della sofferenza. Molti hanno visto e vedono nella sofferenza un elemento costitutivo della vita e della natura. E c'è anche chi ha pensato a un'inversione del

rapporto colpa-sofferenza, come hanno fatto ad esempio Canetti e Quinzio, che vedono il male morale piú come una conseguenza che non come un'origine della sofferenza. In questi casi la sofferenza viene avvertita con una tonalità tragica, nella misura in cui se ne sottolinea l'inspiegabilità e l'inaccettabilità, anche se, di nuovo, resta implicito il rischio di una certa naturalizzazione della sofferenza, che appare quasi come inscritta nella finitezza umana.

Diventa allora rilevante, come criterio di interpretazione della sofferenza, il suo rapporto con la finitezza. Il dilemma di fondo è se essa inerisca o meno alla costituzione ontologica del finito. Ora le risposte della filosofia a quel dilemma sono state per lo piú positive, sia pure in modi molto diversi. Cosí una posizione largamente diffusa, da Plotino a Leibniz all'Illuminismo, ha assegnato al finito una costitutiva imperfezione, non una negatività radicale, ma una mescolanza di positivo e di negativo, che rende inevitabile una certa quantità di male nell'universo e nell'uomo. Ma c'è chi, come si è detto, ha posto il sorgere del male nello stesso atto di nascita del finito: cosí una lunga tradizione che va da Anassimandro a Schopenhauer. Una considerazione piú positiva del finito sembra invece quella che ha affermato il primato dell'errore riducendo il male morale e soprattutto la sofferenza a marginale apparenza. In realtà anche in questa prospettiva il porsi del finito come finito, in una dimensione spazio-temporale e in una condizione di indipendenza, appare come una caduta, come il male stesso, causato da un'inspiegabile fallacia dello sguardo umano.

In tutte queste posizioni è assegnato al finito, almeno in una certa misura, un destino di male. Ma questa inerenza del male al finito, se da un lato sembra incrementarne la negatività, dall'altro conduce a depotenziarlo, perché riportandolo alla natura, all'essere, all'origine, non fa che normalizzarlo e quindi renderlo accettabile. Certo le filosofie hanno avvertito la contraddizione della finitezza affetta dal male, e in ciò la sua nascosta domanda di salvezza, ma le risposte filosofiche a questa domanda, che la tradizione ci ha consegnato, la lasciano per lo piú inevasa o perché sottovalutano il finito, escludendolo dal rapporto con l'infinito, o perché lo sopravvalutano come capace di innalzarsi facilmente all'infinito. Piú rara è la teorizzazione di una finitezza per la quale la sofferenza e il male in generale non sono costitutivi, ma legati a una caduta grave ma non necessaria e come tale rimediabile. Questa, che è la prospettiva del cristianesimo, è stata teorizza-

ta in modo rigoroso solo in pochi casi: si può pensare a Pascal, a Schelling e al pensiero russo dell'Otto-Novecento.

3. Novità significative nella percezione e nell'interpretazione della sofferenza si presentano nel Novecento. Anzitutto perché in quel secolo la sensibilità per la sofferenza si è straordinariamente acuita, come è testimoniato tanto dal costume e dalla letteratura quanto dalla riflessione filosofica e teologica. Molteplici sono le ragioni che spiegano questo fenomeno. Da un lato le immani tragedie che si sono succedute hanno messo in crisi i modi tradizionali di interpretare e spiegare la sofferenza; e una sofferenza alla quale non si riesca a dare spiegazione e senso diventa una sofferenza raddoppiata. D'altro lato la caduta degli schemi interpretativi della sofferenza si è unita all'enorme crescita di mezzi tecnici predisposti per alleviarla, fino al punto da farla apparire un problema superabile, con la conseguenza che ogni esperienza di sofferenza insuperabile finisce per apparire sempre meno accettabile.

Un effetto sorprendente ma comprensibile di questo acuirsi della sensibilità per la sofferenza è una forte spinta verso la rimozione: proprio perché appare inaccettabile e inspiegabile e non si è capaci di reggerla, si tende a rimuovere la sofferenza, con il che si rischia di moltiplicarne gli effetti devastanti. A una rimozione della sofferenza o almeno a un'attenuazione della sua gravità conduce poi anche la trasformazione e l'indebolimento dei legami familiari e sociali: essendosi fatti piú mobili e tenui, la sofferenza causata dalla loro interruzione appare meno grave e irreparabile, anche se, all'opposto, proprio l'assenza di un solido contesto sociale fa sí che l'interruzione dei pur precari legami non sia compensata, con il che la sofferenza si aggrava.

Il Novecento è segnato da questa schizofrenia fra acuta sensibilità e rimozione o attenuazione della sofferenza. La stessa schizofrenia caratterizza il pensiero filosofico e teologico soprattutto nel dopoguerra: da un lato esso è profondamente segnato da quel tema e dall'altro mostra tratti singolarmente ottimistici o di sorprendente evasione rispetto alla problematica della sofferenza e alle sue implicazioni. Fra i momenti di maggiore attenzione della filosofia a quella problematica vanno ricordati l'insistenza esistenzialistica sul sentimento dell'angoscia e sul tema della morte oppure la figura della rivolta come reazione all'ingiustizia e all'insensatezza della sofferenza in Camus o ancora la riflessione di Levinas su ciò che la sofferenza implica per un'etica e una metafisica dell'alterità, o quella di Pareyson sulla sofferenza inutile nell'ambito di un'ontologia della libertà. Un rilievo particolare merita poi la produzione letteraria filosofica e teologica del mondo ebraico intorno alla tragedia estrema della Shoah, che ha da un lato fortemente accentuato la dimensione di inaccettabilità della sofferenza e dall'altro ne ha tratto conseguenze teologico-filosofiche inedite, quali ad esempio – in un autore come Jonas – l'idea dell'impotenza di Dio. A tesi come questa si è peraltro avvicinata in qualche caso anche la teologia cristiana: si pensi in particolare alla riflessione di Quinzio.

4. L'approfondimento del tema della sofferenza che le vicende storiche e culturali del Novecento hanno prodotto rende possibile una nuova descrizione del fenomeno che affina, arricchisce o anche innova profondamente le concezioni tradizionali.

Se la rimozione e l'allentamento dei legami sociali la priva di uno spazio pubblico in cui possa esprimersi ed essere condivisa, caricandola interamente sull'individuo, la sofferenza diventa oggi anzitutto esperienza di solitudine, da non potersi comunicare nemmeno alle persone piú vicine e addirittura nemmeno a se stessi. Si giunge oggi a comprendere meglio come la solitudine sia un carattere proprio della sofferenza, un momento costitutivo della sua logica: la sofferenza, infatti, è di per sé esperienza di interruzione, di intralcio nello scorrere fluido della vita, di scambio non ben regolato con l'esterno o fra parti diverse di un organismo o di un corpo sociale. Qualcosa colpisce o non funziona, qualcosa cioè ostacola il naturale svolgimento delle funzioni vitali, il soddisfacimento dei bisogni, le relazioni con gli altri, l'espansione del desiderio. La sofferenza è, in questo modo, esperienza di non perfetta appartenenza alla totalità, minaccia di esclusione dal suo processo. Nella sofferenza l'uomo è privato di ciò che lo tiene in comunione con il mondo e con gli altri, di ciò che lo rende parte dell'ordine cosmico e sociale; in questa disappartenenza l'essere sofferente sta per se stesso, è isolato e contratto nella sua individualità.

Allo stesso modo, come isolamento dagli altri e dal contesto, la sofferenza diventa perdita della comunicazione, silenzio. Quando raggiunge il suo apice, essa non riesce nemmeno piú a esprimersi nella protesta, nel lamento o nel grido, diventa mutismo. Mutismo come espressione di incomprensibilità della sofferenza, sulla quale non c'è piú nulla da dire, ed espressione di ottundimento, sofferenza a causa della quale non si è piú capaci di dire nulla. Muti-

smo anche come espressione di ostilità: l'isolamento diventa chiusura dell'individualità ostile a ogni rapporto con quell'esterno che le si è negato, sguardo accecato che vede solo piú i propri fantasmi, no assoluto fino alla follia. Mutismo, insomma, che diventa inibizione del pensiero e paralisi dell'azione. Silenzio di fronte agli altri, cui corrisponde il silenzio degli altri, la loro incapacità di comunicare un senso della sofferenza e di ristabilire una comunione. Silenzio che, infine, può apparire anche come silenzio di Dio: esperienza della sua lontananza o della sua ostilità o della sua impotenza. E il silenzio di Dio è l'inabissarsi dell'ultima possibilità di una risposta, completo naufragio del senso. Una sofferenza grave e non compensata, nel chiudere l'individuo su se stesso, e cioè nel rescindere i suoi legami con il tutto, determina con ciò la dissoluzione del senso, il precipitare nell'assurdo.

Levinas ha fornito un'interpretazione penetrante di questi aspetti della sofferenza distinguendo il tipo di passività, che in essa si rivela, da quella propria della sensibilità. Alla sofferenza non corrisponde cioè un semplice dato della sensibilità che, come ogni dato, si offre alla sintesi della coscienza: in essa infatti vi è un dato che si oppone alla sintesi, un dato irriducibile. Ancor di piú: non è solo questo, ma anche «il *modo* in cui il rifiuto opposto al raccogliersi dei dati in un insieme sensato vi si oppone». Perciò la sofferenza è «l'*impasse* della vita e dell'essere», è «l'articolazione piú profonda dell'assurdità». Se è patire, passività, lo è allo stato puro, non cioè come lo stato corrispondente e inverso a un'attività, ma piuttosto come un no, come un male, «piú negativo di ogni *no* apofatico» [AA.VV. 1982, pp. 13-15].

Ora questa passività pura e irrelata può essere legittimamente interpretata con la categoria dell'assurdo, ma può anche apparire come annuncio o richiamo di una relazione piú radicale. In quanto *impasse* dell'essere, in quanto sottratta a ogni relazione, la sofferenza non solo pone fuori della totalità, del *continuum* vitale, ma, di piú – in quanto pone in una condizione altra, in quanto rende altri – può richiamare una sua provenienza da un altro o da qualcuno che si pone come altro. E anche una sofferenza che non sia causata direttamente o indirettamente da un'altra persona, che provenga dalla natura, può apparire paradossalmente come proveniente dall'altro, proprio perché non sta nella continuità dell'esperienza, non è collocabile nella totalità, ma è manifestazione di alterità. Per questo nella sofferenza sorge spontanea la domanda che, nel chiedere del perché di essa, chiede anche a chi la si debba. E in quanto, nel suo isolamento, nulla ormai può portargli soccorso, il grido di aiuto del sofferente, mentre si rivolge a un prossimo, può apparire indirizzato anche a qualcun altro, che non appartenga al contesto da cui egli è stato rigettato, e che come tale possa ripristinare l'equilibrio precedente e anche eventualmente rendere conto della frattura che si è prodotta nel suo irriducibile non senso.

La sofferenza può apparire dunque come una relazione con l'altro, in una gamma di modalità che vanno dall'ostilità, all'aiuto, alla richiesta di senso. Ma essa non è semplicemente una delle tante forme di relazione con l'altro; se infatti l'alterità è rottura della totalità, allora non possiamo esperirla se non uscendo dalla regolata e fluida continuità della vita, che è come dire che non ci è possibile riconoscere l'alterità se non passando attraverso la sofferenza. Pensiamo già al distacco dall'utero materno e a ogni crescita di autonomia, e poi all'allontanamento dalla natura con la lotta che esso comporta, e in generale a ogni fuoriuscita da un alveo accogliente (dal risveglio mattutino, all'allontanamento dalla casa, dalla famiglia, dagli amici, all'interruzione improvvisa di una procedura consueta a cui ci siamo abituati), fino ai conflitti con gli altri. Di fatto non entriamo in relazione con gli altri nella loro alterità se non attraverso la sofferenza, almeno quella generata dall'interruzione del rapporto di fusione con essi o di dominio su di essi, cioè di semplice espansione del nostro io, che non lascia spazio al riconoscimento dell'alterità.

5. L'ultima questione rilevante nell'interpretazione della sofferenza, questione peraltro inseparabile da quella della sua natura e dei suoi caratteri, è il suo senso, vale a dire quell'eventuale finalità positiva che la può riscattare. La fenomenologia della sofferenza quale si delinea soprattutto nell'esperienza contemporanea rende particolarmente difficile coglierne un senso, anzi tende a escluderlo esplicitamente mettendo fuori gioco le dottrine tradizionali nelle quali invece alla sofferenza era assicurato un senso inteso come un fine capace di giustificarla.

In generale non appaiono piú adeguati quei modi di giustificare la sofferenza che vedono in essa un semplice momento del processo della totalità. Cosí avviene quando la si interpreta come negazione dialettica in vista di un'unità piú alta. È il caso non solo di Hegel, ma anche di Nietzsche, che pensa il male come quel naturale momento di contrasto che produce un rafforzamento del-

la vita: «Il veleno, che fa perire la natura piú fragile, rinvigorisce il vigoroso – per costui non ha neppure il nome di veleno» [*La gaia scienza*, p. 53]. E già in Tommaso troviamo tracce di questa concezione dialettica della sofferenza: «In verità, se s'impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell'universo. Per esempio, non vi sarebbe la vita del leone, se non vi fosse la morte d'altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni» [*Summa Theologica*, I, q. 22, a.2]. In questi modi la sofferenza è sí superata, la frattura è ricompresa nella totalità, ma quel che si perde (e si perde fino al cinismo) è il *proprium* della sofferenza: la sofferenza non è trasformata, ma semplicemente guardata in modo diverso, meno negativo, o usata come mero strumento, in modo tale che se essa acquista un senso, lo acquista non in se stessa ma solo nel risultato che rende possibile.

Un modo per ristabilire la comunione infranta dalla sofferenza, piú rispettoso dei suoi caratteri, sembra essere quello della compassione. In essa infatti la sofferenza non solo non è sottovalutata, ma anche, diventa una via privilegiata per entrare in comunione con gli altri. Tuttavia anche la compassione è una figura ambigua, perché, come ben si vede in Schopenhauer, tende al superamento della sofferenza nella totalità, tende cioè non tanto a recuperare un senso alla sofferenza, quanto piuttosto a dissolverla dissolvendo l'individualità e l'alterità. Secondo Schopenhauer, ogni amore è compassione e la compassione è il superamento del *principium individuationis*, la soppressione di qualsiasi distinzione fra se stessi e gli altri:

> un uomo che senta le sofferenze degli altri non meno che le proprie; che dunque, non soltanto si mostri soccorrevole fino all'estremo grado, ma sia pronto a sacrificare il proprio individuo, se ciò si richieda per salvare molti individui estranei; un tal uomo, riconoscendo in tutte le creature se stesso, il piú intimo, il piú vero se stesso, riterrà come sue le pene infinite di tutti gli esseri viventi, e farà suo tutto il dolore dell'universo [*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 421].

L'uomo compassionevole riconosce infatti che unica è la volontà che si agita in tutte le creature e che la sofferenza nasce dal contrasto illusorio fra le individuazioni dell'unica volontà.

In questa prospettiva, dunque, l'esperienza di alterità, imposta dalla sofferenza, si chiude: mentre faccio mia la sofferenza altrui, questa viene assimilata alla mia. L'assunzione della sofferenza altrui ristabilisce non tanto la comunione quanto piuttosto l'identità sostanziale di tutti gli uomini. Ma allora la comunione non è propriamente comunione, e d'altra parte la sofferenza cosí radicalmente eliminabile perde il suo carattere di scandalo e di frattura.

È possibile, invece, che la comunione ristabilita attraverso la sofferenza sia una comunione che conserva quella dimensione di alterità che essa ha introdotto? Se una reintegrazione del sofferente senza riduzione di quella dimensione fosse possibile e riuscisse, si avrebbe un notevolissimo guadagno, quello di trasformare una comunione nella totalità in una comunione nell'alterità, in una comunione cioè che presuppone il riconoscimento della sua irreparabile interruzione causata dalla sofferenza. Riconoscere questo carattere significa intendere la compassione in modo nuovo: il "con" di compassione non è empatico, ma è segno di relazione con un'alterità irriducibile: è il "con" del rispetto, dell'obbedienza e del servizio.

Piú conforme a questo "con" è, paradossalmente, quello stare di fronte al sofferente, secondo la parola della Bibbia, come a «uno di fronte al quale ci si copre la faccia» [*Isaia* 53, 3], un atteggiamento che evita le ambiguità della compassione. La sofferenza deve destare orrore, ripulsa: la sofferenza altrui deve essere guardata senza nessun compiacimento, va incontrata e accolta nella sua insopportabilità. Il compiacimento per la propria sofferenza e il suo allargamento alla sofferenza altrui diventa la porta segreta per la quale entrano il masochismo e il sadismo metafisici e teologici. La comunione con l'altro si ristabilisce non perché la sua sofferenza sia annullata e tanto meno perché sia diventata specchio della nostra, ma perché è portata come sofferenza altra, come sofferenza dell'altro, come sofferenza della sua sofferenza e non come conferma e consolazione della nostra. Perché s'istituisca una comunione nell'alterità, occorre che, da un lato si sappia portare la propria sofferenza, cioè la si disponga come relazione all'altro, senza volgerla verso la semplice individualizzazione, verso una dimensione esclusivamente ostile dell'alterità, e d'altro lato si porti la sofferenza dell'altro nella sua alterità e cioè ci si relazioni all'altro in ciò che piú lo individualizza, in ciò che piú lo respinge da noi; insomma, da un lato l'individualità (nostra) deve porsi come relazione, dall'altro la relazione (con l'altro) deve relazionarsi all'individualità.

Si può dire allora che la sofferenza acquista un senso specifico come ciò che rende possibile istituire una comunione nell'alterità e non nella totalità: in questa misura può cominciare ad acquisire un senso proprio. Ciò non significa che diventi giustificabile. O

meglio, giustificabile può essere la propria sofferenza, come sofferenza che, direttamente o indirettamente, è sofferenza per l'altro. La sofferenza, che normalmente incattivisce, perché diventa anello di trasmissione del male ricevuto, può invertire questo processo di trasmissione quando diventa attenzione e rispetto dell'alterità da cui proviene, quando cioè diventa riconoscimento della sua origine e non è invece passivamente ricevuta e quasi meccanicamente ritrasmessa. Dunque la sofferenza propria può essere giustificata in quanto diventa l'occasione per invertire il movimento verso quell'individualizzazione che isola e istituire la comunione.

Molto diversa è, invece, la giustificazione della sofferenza altrui: giustificarla significa sempre in qualche modo assottigliare la propria responsabilità per essa, quasi come se fosse un fatto ineluttabile, del quale non si può essere responsabili. La giustificazione per lo piú ha preso la forma della teodicea, contro la quale a buon diritto la teologa Dorothee Sölle ha lanciato l'accusa di sadismo: «Ogni interpretazione della sofferenza che chiude gli occhi dinanzi alle vittime e s'identifica con una giustizia che dovrebbe stare dietro la sofferenza, è già in cammino verso il sadismo teologico che vuole intendere Dio come colui che tormenta» [SÖLLE 1973, trad. it. p. 51].

Tuttavia ci si deve chiedere se la teodicea non abbia posto un problema ineludibile (pur risolvendolo in maniera discutibile). Se da un lato, infatti, non sembra lecito dare senso alla sofferenza altrui (già nella Bibbia l'atteggiamento piú riprovevole e piú riprovato di fronte a essa è quello degli amici di Giobbe, preoccupati soltanto di giustificare Dio), e se dall'altro non è veramente possibile soccorrerla (perché il soccorso, anche se può alleviare o persino interrompere la sofferenza, non ne elimina l'assurdità e lo scandalo), non si deve però correre il rischio opposto di lasciare cadere il problema nel timore che la sua soluzione sia impossibile o pericolosa. La cautela etica nel non indicare una spiegazione-giustificazione della sofferenza si rovescia o si può rovesciare in un silenzio che la irrigidisce a fatto e a fatto assurdo. Si può riconoscere che siamo di fronte a un dilemma privo di soluzione. E tuttavia l'etica non regge di fronte al puro assurdo. Occorre cioè, come Kant ben sapeva, che l'azione etica si inserisca in un contesto nel quale si dà almeno la possibilità di un successo e la speranza di conseguirlo. Questa possibilità e questa speranza non attengono all'ordine delle motivazioni dell'azione morale, ma a quello della sua sensatezza. Nel nostro caso, piú precisamente, si tratta di decidere se l'accettazione della propria sofferenza e il farsi carico di quella altrui possano essere sostenuti nell'orizzonte di una sua completa mancanza di senso.

Quest'ultima questione si pone in modo particolarmente acuto di fronte alla sofferenza inutile, come è quella dei bambini o dei dementi, sofferenza inutile i cui casi oggi, in virtú dei progressi della medicina e della tecnologia, anziché diminuire, tendono a moltiplicarsi. Cosí negli accanimenti terapeutici, e ancor piú nel prolungarsi di esistenze la cui qualità umana è totalmente sfigurata. Sofferenza inutile, nel senso indicato da Pareyson, come quella cioè «che o per eccesso del dolore o per incapacità del paziente non può diventare né via alla purificazione e alla redenzione né mezzo di maturazione interiore» [PAREYSON 1993, p. 172]; o, nei termini che ho prima indicato, sofferenza che non è capace di volgersi in occasione di comunione. Sofferenza di fronte alla quale il dovere di farsene carico, proprio perché si tratta di sofferenza pura, di passività assoluta, è ancora piú impellente, ma, d'altra parte, per la stessa ragione, si scontra con l'impossibilità di qualsiasi successo di un impegno per l'altro. Per questo Pareyson, nell'opera appena citata, di fronte ai casi di assoluta ingiustificabilità e irrecuperabilità della sofferenza, riconosce che possiamo ancora mantenerla in un orizzonte di senso soltanto portandola in Dio e ricorrendo al paradosso del Dio contro Dio (cioè al paradosso della croce).

La forma cristiana della salvezza, liberata dalle aberrazioni della teodicea, si propone allora come una via che dà senso alla sofferenza evitando sia di cancellarne l'inaccettabilità sia di adottare soluzioni miracolistiche che inquinano l'etica. La salvezza cristiana infatti passa non attraverso una miracolistica riduzione, o addirittura cancellazione, ma attraverso un'assunzione della sofferenza da parte di Dio, cioè di colui che soltanto può soccorrerla efficacemente. Vale a dire che la salvezza, il senso della sofferenza, è guadagnata non tanto perché questa viene usata come mezzo di redenzione, quanto piuttosto perché viene assunta su di sé (da parte di Dio) e il fatto di assumerla su di sé significa che essa non viene cancellata ma piuttosto trasposta. La sofferenza divina, poi, è, come ogni sofferenza vicaria, una risposta eticamente adeguata alla sofferenza altrui, ma, oltre a ciò, è l'unica che può darle veramente senso, perché è una sofferenza vicaria che può essere efficace. Efficace anzitutto perché porta su di sé tutte le sofferenze del mondo, ma anche perché nel Dio sofferente si dà non una cancellazione, ma una perfetta comunicazione, in virtú della

quale ogni sofferenza vicaria, che di per sé non risulta efficace, lo diventa, e anche una sofferenza inutile e persino inconsapevole può assumere una funzione redentiva per sé e per gli altri. Insomma in Dio si può pensare realizzabile quello scambio reciproco per cui ciascuno porta efficacemente le sofferenze dell'altro e in cui perciò è guadagnata la comunione come senso della sofferenza.

Ciò non significa peraltro che l'idea della sofferenza di Dio (propria della fede cristiana), risolva senza residui la questione del suo senso, perché anzi la trasforma e la rende piú complessa. Infatti da un lato in quanto sofferenza portata reciprocamente e soprattutto in quanto portata da Dio diventa tramite di una comunione nuova e autentica, ma dall'altro essa non è vista come semplicemente eliminabile (ma piuttosto come trasposta in Dio). La sofferenza resta una ferita inferta all'essere, anche se è occasione di potenziamento ontologico.

Il senso della sofferenza, se c'è, non può allora essere pensato che in termini paradossali: come alterità e relazione, frattura e comunione, decremento ontologico e incremento. Al di fuori di questo paradosso la sofferenza rischia di essere vanificata o elusa. È vanificata se si ritiene che la frattura inesplicabile che essa produce resti tale, viene elusa se la frattura è considerata sanabile attraverso qualche forma di superamento. Questa elusione inerisce a molta spiritualità, cristiana e non. Chi ne ha tratto le conseguenze ultime è forse stato Šestov, che ha concepito la redenzione dal male come eliminazione della sua stessa realtà passata e per far questo non ha esitato a negare il principio *factum infectum fieri nequit*. Ma un superamento della sofferenza che ne sia una negazione assoluta appare difficilmente accettabile per almeno due ragioni. La prima è che non è veramente pensabile, perché appartiene non all'ordine del paradossale, ma del puro assurdo. La seconda è che la cancellazione, nonché dare senso alla sofferenza, la tradisce completamente, perché con essa elimina proprio ciò attraverso cui individualità e alterità di fatto si sono costituite, e ciò attraverso cui, anche, la comunione nell'alterità si può realizzare. Sembra perciò che la sofferenza debba essere resa sopportabile e compensata ma non cancellata, sembra cioè che possa guadagnare un senso solo se non viene negata nel suo non senso. È questo il suo piú profondo paradosso.

Bibliografia.

AA.VV., *Filosofia del dolore: modi e interpretazioni della sofferenza*, Atti del Convegno nazionale della Società filosofica italiana (Matera, 3-5 ottobre 1991), Quaderni della Biblioteca provinciale di Matera, Amministrazione provinciale; AA.VV., *La sofferenza inutile*, in «Giornale di Metafisica», numero monografico, IV (1982); BALLERINI, A. C., *Breviario di psicopatologia: la dimensione umana della sofferenza mentale*, Feltrinelli, Milano 1996; CAROTENUTO, A., *Eros e pathos. Margini dell'amore e della sofferenza*, Bompiani, Milano 1998; GALOT, J., *Il mistero della sofferenza di Dio*, Cittadella, Assisi 1975; ID., *Pourquoi la souffrance?*, 1983 [trad. it. *Perché la sofferenza?*, Ancora, Milano 1986]; JONAS, A., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova 1991]; MCGILL, A. C., *Suffering: a Test of Theological Method*, Westminster Press, Philadelphia 1982; NATOLI, S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1999; NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 [trad. it. *La gaia scienza*, traduzione di F. Masini e M. Montinari, in *Idilli di Messina. La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971]; PAREYSON, L., *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993; ID., *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995; QUINZIO, S., *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 1980; SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819 [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1985]; SÖLLE, D., *Leiden*, 1973 [trad. it. *Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1976]; SPARN, W., *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*, Kaiser, München 1980; TEILHARD DE CHARDIN, P., *Sur la souffrance*, 1974 [trad. it. *Sulla sofferenza*, Queriniana, Brescia, 1991].

Teodicea

di Emanuela Scribano

1. Nel 1791, Kant, proclamando fallita la teodicea, cosí la definiva: «Per teodicea s'intende la difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse mossele dalla ragione per quel che di contrario a fine si riscontra nel mondo» [*Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 131]. Quando Kant scrive, la parola "teodicea" non ha ancora un secolo di vita. È Leibniz, infatti, che la conia e la utilizza nel titolo del suo scritto del 1710, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. L'etimologia della parola – *theos* (dio) e *dike* (giustizia) – palesa l'intenzione di rendere giustizia a Dio difendendolo, e assolvendolo, da un'accusa, quella di essere responsabile del male nel mondo.

Ma se la parola ha una data di nascita relativamente recente, il tentativo di giustificare Dio, cosí come l'accusa rivoltagli di essere causa del male del mondo, è antichissima. Paradigmatico è a questo proposito il lungo lamento di Giobbe, nell'Antico Testamento: la sofferenza che Giobbe patisce è ingiusta, perché inflitta a un uomo onesto e incolpevole, e Giobbe ne chiede conto a Dio. In risposta ai lamenti di Giobbe e alle domande sulle ragioni della sua sofferenza immeritata, l'amico Eliu annuncia «parole in favore di Dio» [*Giobbe* 36, 2]. Gli amici di Giobbe costruiscono cosí un tentativo di giustificazione di Dio – una «teodicea» –, nel caso addossando a Giobbe stesso la responsabilità del suo dolore: egli si è sicuramente macchiato di qualche colpa e il suo dolore è la giusta punizione del male commesso. Dio non è malvagio, ma giusto. Delle parole di Eliu sono figli i tentativi filosofici di giustificare Dio che Kant dichiara falliti.

Il problema della compatibilità tra Dio e il male assume una particolare cogenza nelle religioni monoteistiche e in particolare nella tradizione giudaico-cristiana che sostiene l'esistenza di un Dio unico – non esistono divinità buone e divinità cattive cui addossare la responsabilità del male –, infinitamente buono e infini-

tamente potente. Nessuno meglio di Epicuro ha chiarito come l'attribuzione a Dio di una bontà e di una potenza infinite renda poi difficile dare ragione della presenza del male nel mondo:

> Dio o vuole togliere i mali, ma non può; oppure può, ma non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può. Se vuole, ma non può, è impotente; il che è inammissibile in Dio. Se può, ma non vuole, è invidioso; il che pure è alieno da Dio. Se vuole e non può, allora è invidioso e impotente; e anche questo non può attribuirsi a Dio. Se vuole e può, il che soltanto conviene a Dio, allora da dove vengono i mali, e perché non li toglie? [*Epicurea*, fr. 374].

L'unicità di Dio, la sua bontà e la sua potenza, tuttavia, non sono le uniche condizioni perché nasca un vero problema di teodicea. La necessità di giustificare un Dio buono e onnipotente nasce dal fatto che, almeno *prima facie*, il male appare oggettivamente tale e si suppone che la bontà divina, come il nostro giudizio morale, sia incompatibile con esso. Perché Dio sia chiamato a difendersi è necessario supporre che il male sia intollerabile per la bontà divina e deplorevole a suoi occhi come lo è ai nostri occhi e per la nostra sensibilità morale. Distingueremo dunque le teodicee a seconda che si impegnino a dissolvere il problema della compatibilità tra la bontà divina e il male del mondo, a mostrare cioè che siamo di fronte a un problema apparente, o a cercare invece di risolverlo. Nel primo caso, le vie percorribili – e storicamente percorse – sono quelle di negare l'univocità tra bontà divina e umana, ossia di contestare il principio che per Dio valgano gli stessi attributi morali che valgono per l'uomo; oppure, di negare l'univocità tra il male come appare all'uomo e il male come è in sé e come, quindi, appare a Dio. Si dirà, perciò, che quel che allo sguardo umano appare un male in realtà non lo è. In queste ipotesi, cade uno dei termini del dilemma – bontà di Dio e male –, e con esso cade il problema di una loro eventuale conciliazione. Qualora si intenda invece risolvere la questione tenendo in piedi l'univocità tra bontà divina e bontà umana e tra il male come appare all'uomo e il male come appare a Dio, si dovrà rinunciare all'infinità della potenza, o ammettendo un Dio unico di potenza limitata, o introducendo un principio malvagio che ostacola la bontà divina, in quest'ultima eventualità rinunciando, al contempo, sia all'infinita potenza sia all'unicità di Dio.

2. Il pensiero antico presenta un equilibrio indeciso tra la rappresentazione del male come assenza di bene, quindi come un non essere che non necessita di una causa, e la rappresentazione del

male come un principio che sfugge al controllo di Dio, insito in una materia che si ribella all'opera divina o che ne costituisce un limite, e quindi causato da altro che non sia Dio. In questo senso la filosofia antica, segnatamente quella platonica, è attraversata da una forte tendenza al dualismo.

Sul fatto che Dio non possa essere causa del male Platone non lascia dubbi: «dei beni nessun altro è causa all'infuori di Dio, ma la causa dei mali va cercata in altre cose consimili, non in Dio» [*Repubblica*, II, 18, 379c]. La causa del male è in una tendenza alla corruzione e al disordine insita nella «parte corporea», e questa tendenza è una «proprietà congenita della sua antica natura d'un tempo» [*Politico*, 273b]. Da pagine come questa del *Politico* segue, nel platonismo, e segnatamente in Plotino, l'attribuzione del male alla materia [*Enneadi*, 18, 2-3].

A seconda che si interpreti la materia come un principio indipendente da Dio o invece come l'informe, il non essere, si andrà verso una forma di chiaro dualismo o verso una forma di dissoluzione del problema negando realtà al male. Quest'ultima via è quella prevalente in Proclo: la materia non è male ma necessità. L'origine del male è sempre nell'impotenza e nella mancanza. Il suo modo di esistere è quello di una "quasi esistenza", ossia il male non ha realtà propria ma solo derivata. Tuttavia, anche il male è uno strumento della Provvidenza:

> se tutto proviene dalla provvidenza, allora anche il male trova posto tra gli enti. E cosí si può dire che gli dei creano anche il male ma in quanto bene e lo conoscono in quanto hanno di tutte le cose una conoscenza unitaria. [...] Non è possibile che il male esista senza mostrarsi insieme coi caratteri del suo contrario, il bene, giacché tutto esiste in virtú del bene, compreso lo stesso male. Ma allora tutte le cose esistono per il bene e il divino non è causa dei mali [*De malorum subsistentia*, trad. it. p. 207].

Nasce con Proclo il nucleo di quella che sarà la teodicea agostiniana, che tende a dissolvere la realtà del male e a farne un bene agli occhi di Dio. Il male sarebbe tale rispetto allo sguardo limitato dell'uomo, ma in sé contribuisce alla bellezza e al bene del tutto. In questo senso Proclo evita le spinte dualiste che invece Plotino aveva percorso.

La forma piú aperta e piú elaborata di dualismo postcristiano è quella manichea, poi presente nella filosofia gnostica e nelle religioni o sette che a questa filosofia si ispirano. Mani, vissuto in Persia nel III secolo dopo Cristo, proponeva una teologia dualista, nella quale combattono due principî opposti, quello del bene e

quello del male. Il manicheismo si autodefiniva come «la dottrina delle due nature e dei tre tempi». Le due nature sono la Luce e le Tenebre, ovvero il Bene e il Male, mentre i tre tempi rappresentano le fasi del conflitto tra il Bene e il Male. La teologia manichea, per l'aspetto che qui ci interessa, appare come un'elaborata teodicea incentrata sulla realtà del male e sull'univocità tra i valori morali divini e umani. La giustificazione di Dio avviene attraverso la piú franca limitazione della sua onnipotenza: Dio è buono, ma deve combattere contro un potente principio malvagio, che ne limita l'azione.

Il manicheismo conobbe un largo successo, e si propagò, già durante la vita di Mani, in Siria, Palestina, Alessandria d'Egitto e nel Nord Africa. È poi variamente presente in religioni e sette eretiche: pauliciani, gnostici, albigesi, catari portano tutti le tracce della teologia dualista manichea.

3. La teodicea piú influente nel pensiero cristiano è sicuramente quella elaborata da sant'Agostino.

Inizialmente attratto dal manicheismo, Agostino se ne distacca in seguito e ne diviene anche acerrimo nemico. La teodicea agostiniana affronta il problema del male ponendosi in contrasto con due nemici: i manichei e i pelagiani. Il rapporto e la rottura con il manicheismo sono dettagliatamente narrati nelle *Confessiones*, che è una delle fonti piú ricche di informazioni su questa dottrina. Contro i manichei, Agostino intende salvare l'unicità e l'onnipotenza di Dio. Secondo la logica della teodicea, tenendo fermi onnipotenza, bontà e unicità di Dio, l'altro elemento su cui operare è il male. E, infatti, Agostino procede negando che quel che chiamiamo male sia qualcosa di reale. Tutto ciò che esiste è stato creato da Dio e pertanto è un bene; non vi è quindi un secondo principio che limiti la potenza o si opponga alla bontà divina. Anche il dualismo nella sua veste platonica viene respinto: «Non si deve dire che quella materia che gli antichi chiamavano *hyle* sia un male [...] Poiché ogni bene è ad opera di Dio, nessuno deve dubitare che anche questa materia, se è qualcosa, non possa essere se non da Dio» [*De natura boni*, trad. it. pp. 139-40]. Quel che chiamiamo male non ha una realtà, esso è solo il limite delle creature che, in quanto finite, mancano necessariamente di qualcosa. Poiché il male non è altro che mancanza di essere, il male non può avere una causa. Ogni creatura, per quanto di positivo ha in sé, è causata da Dio ed è quindi buona. Nessun ostacolo si oppone dunque all'uni-

cità e alla bontà divina. Non solo il male non ha una realtà, ma la molteplicità infinita delle limitazioni delle creature finite in cui il male consiste contribuisce a rendere piú bello e armonioso il mondo. Il male appare tale al limitato sguardo umano, ma agli occhi di Dio ciò che a noi pare un difetto concorre alla maggior bellezza del tutto. Le linee di difesa di Dio percorrono dunque due vie: il male non ha una realtà positiva; il male, visto nel complesso dell'opera divina, ne accresce la bellezza.

Il secondo nemico di Agostino è la dottrina di Pelagio. L'eresia pelagiana è intrisa di filosofia classica, e in particolare di stoicismo. Ad animarla è uno spirito, diremmo, umanistico, là dove rivendica la libertà dell'uomo e nega un'interpretazione del peccato originale che renda impotente l'uomo a compiere il bene con le proprie forze. Contro Pelagio, Agostino adotta una posizione rigida: il peccato originale costituisce una eredità dell'intera natura umana, che la rende incapace di compiere il bene, senza l'ausilio della Grazia. A partire da questa interpretazione della colpa originaria, la teodicea agostiniana subisce una diversa torsione. Il male morale, in questo caso, è un vero male, non puro non essere come quando si trattava di polemizzare contro i manichei. Del male morale, Agostino mantiene per intero l'oggettività anche di fronte a Dio, ma di esso Dio non è responsabile, perché la colpa ricade interamente sulla scelta malvagia compiuta dalla volontà libera dell'uomo. Di fronte alla colpa dell'uomo, la giustificazione di Dio prende altre strade. Il dolore, la sofferenza, anche degli innocenti, sono mali di pena, punizioni di una colpa cui nessuno si sottrae perché iscritta nella natura umana in seguito al peccato di Adamo. Il male fisico trova allora spiegazione nella giustizia divina. Se la natura umana non fosse corrotta, come il pelagianesimo sostiene, non ci sarebbe modo di spiegare la sofferenza dell'innocente.

A seconda del nemico contro cui si rivolge, Agostino modifica la propria giustificazione di Dio. Contro i manichei, il male è solo apparente e giova all'armonia del tutto; contro i pelagiani, il vero male è solo il male morale, frutto di una volontà malvagia. Il male fisico è una punizione del peccato e, dunque, è un atto di giustizia. Tuttavia le due linee di difesa di Dio si incontrano nella spiegazione dell'origine del peccato. L'uomo ha peccato perché dotato di una volontà libera. Il libero arbitrio umano è una perfezione, tuttavia la capacità di scegliere il male che esso comporta è un difetto della volontà umana. Questa capacità deriva dal fatto che l'uomo non è una creatura interamente perfetta. La possibilità del male è iscritta nel non essere, in ciò che manca alla creatura e non in ciò che essa è. La possibilità del male morale, come accadeva nella giustificazione di Dio contro i manichei, si trova nell'assenza di realtà, nella finitezza di qualcosa che è in sé positivo, il libero arbitrio. Il libero arbitrio di una creatura interamente perfetta, infatti, sceglierebbe sempre il bene. Un mondo di cui faccia parte un uomo libero è comunque migliore di un mondo senza libero arbitrio, e quindi senza la possibilità del peccato. Ma anche nel caso del peccato attuale, Agostino arriverà a dire che esso aumenta la perfezione del mondo: «come accade per un quadro con un colore scuro dipinto nel posto giusto, cosí l'universo, se lo si potesse contemplare nel suo insieme, risulta bello anche con i peccatori» [*De civitate Dei*, XI, 23].

L'impostazione della teodicea agostiniana apre lo spazio a una domanda: se il male fisico e morale contribuisce alla bellezza del tutto, esso era forse necessario, era impossibile che non si desse quel che noi chiamiamo male, o almeno che non si desse nella quantità e nella proporzione che sperimentiamo in questo mondo? Un mondo senza peccato sarebbe stato peggiore? E Dio avrebbe potuto, nonostante ciò, sceglierlo? Agostino tace su questi punti che costituiranno l'elemento cruciale dell'irrigidimento delle teodicee moderne anche quando queste riprenderanno la sostanza della teodicea agostiniana.

La soluzione agostiniana avrà un largo successo nel pensiero cristiano ed è a tutt'oggi ancora percorsa nel mondo cattolico. Tommaso d'Aquino si confronta con entrambi i cardini della teodicea agostiniana. Il male, come voleva Agostino, non è qualcosa di positivo, ma è solo il limite intrinseco alla finitezza delle creature: «resta che il male, in quanto è male, non è qualcosa di reale nelle cose, ma è la privazione d'un certo bene particolare, che inerisce in un determinato bene particolare» [*Quaestio disputata de malo*, trad. it. p. 105]. Anche il secondo argomento agostiniano, secondo il quale il male contribuisce all'armonia del tutto, è presente in Tommaso, tuttavia esso è ridefinito grazie ad alcune scelte nette sui luoghi che Agostino aveva lasciato indecisi. Alla domanda se questo mondo, e quindi il male che esso contiene, in questa quantità e in questa proporzione, siano necessari, Tommaso risponde decisamente di no. Dio, infatti, poteva creare un mondo migliore. Il male presente nel mondo non richiede una giustificazione (perché è un non essere), ma non è giustificato (non è necessario alla perfezione dell'universo). Naturalmente, l'impostazione del rapporto tra Dio

e mondo data da Tommaso fa sorgere una domanda: se Dio poteva creare un mondo migliore, perché non l'ha fatto? La risposta di Tommaso è che tutti i mondi che Dio poteva creare portano la traccia del creatore e sono quindi tutti buoni, ma nessuno, agli occhi di Dio, è piú degno di un altro di essere creato, perché tutti, in quanto finiti, sono ugualmente lontani dalla natura divina e nessuno ha un rapporto adeguato con la sua perfezione tanto che Dio debba preferirlo ad altri mondi possibili.

La base del ragionamento tomista è sicuramente agostiniana: tutto quel che esce dalle mani di Dio è buono, il male non ha una realtà, quindi Dio non ne è la causa, ma questa teodicea si arricchisce di una dottrina tipicamente tomista: tra mondo e Dio vi è un rapporto non quantificabile, quindi nessun mondo rispecchia la bontà divina in modo privilegiato tanto da comandare la scelta divina. Il male presente nel mondo, come il mondo di cui fa parte, non è necessario, e Dio è libero e indifferente rispetto alla creazione di qualunque altro mondo.

4. L'età moderna conosce tre grandi teodicee: quella di Leibniz, quella di Spinoza e quella di Malebranche. Con ragioni e giustificazioni profondamente diverse, le metafisiche di Malebranche, Leibniz e Spinoza giungono a un identico risultato: Dio non avrebbe potuto creare – o produrre – un mondo diverso dall'attuale. Ed è questa la peculiarità della metafisica moderna e della giustificazione di Dio che essa rende possibile. Per Malebranche e per Leibniz questo mondo rispecchia meglio di ogni altro la saggezza e la bontà divine, quindi Dio, creando un altro mondo, avrebbe contraddetto la sua stessa natura. Per Spinoza, questo è l'unico mondo possibile; Dio, infatti, non sceglie tra diversi mondi possibili, ma i suoi effetti seguono necessariamente dalla sua natura.

Spinoza rappresenta la piú radicale dissoluzione del problema del male. Il bene e il male sono concetti antropomorfi, derivati dall'applicazione di un'ottica indebita al mondo, ossia dal pensare che il mondo, e Dio nel produrlo, abbia uno scopo, si proponga qualcosa, e in particolare si proponga la felicità degli uomini. Il mondo, invece, non ha alcun fine, non è né buono né cattivo, ma esprime necessariamente la natura infinita di Dio, per questo è l'unico possibile. Poiché il mondo non è né buono né cattivo, non ha senso nemmeno parlare di un vantaggio "estetico" della presenza del male. Non esiste uno sguardo superiore in nome del quale anche il male appaia buono. L'ottica divina è quella che opera la dissoluzione dei valori e non la loro dislocazione. Spinoza non si limita a dissolvere uno dei corni del problema, come faceva Agostino e come farà poi Leibniz, ma li annulla entrambi: è frutto di un pregiudizio antropocentrico sia attribuire realtà al male, sia attribuire al mondo e a Dio la bontà. Caduti gli attributi morali, a Dio rimane solo la potenza infinita da cui discende necessariamente l'assetto attuale del mondo.

Malebranche, al contrario, opera un forte rilancio del finalismo. Dio, nel creare il mondo, si è impegnato a produrre quello piú conforme alla propria saggezza e che massimizza la felicità dei suoi abitanti. Per rispettare la propria saggezza, Dio è però vincolato a utilizzare il minor numero di mezzi (nel caso le leggi del movimento). La necessità di operare con il minor numero di mezzi possibili, e il conseguente divieto di intervenire con misure particolari nell'assetto della natura, fa sí che, malgrado la volontà divina di provvedere alla massima felicità delle sue creature, nel mondo si creino inconvenienti inevitabili, che la pioggia produca inondazioni, che si verifichino terremoti, o che nascano mostri. Poiché questi inconvenienti sono conseguenze indesiderate da Dio stesso, eventi che avrebbe preferito evitare se la sua saggezza non gli avesse «legato le mani», essi appaiono negativi anche ai suoi occhi, sono dunque veri mali. Tuttavia questo è il mondo piú perfetto che Dio potesse creare perché massimizza i benefici ottenibili all'interno dei vincoli imposti dalla saggezza.

Come si vede, la giustificazione di Dio, stavolta, percorre la strada della limitazione della potenza a opera di un altro attributo, la saggezza. «La sua saggezza – dirà Malebranche – rende [Dio] in qualche modo impotente» [MALEBRANCHE 1958, p. 47]. Arnauld, nel criticare Malebranche, evocò lo spettro del manicheismo. In effetti, come nel manicheismo, in Malebranche la bontà divina è limitata da un principio, in questo caso interno a Dio stesso; il male non è voluto, ma subito contro la stessa volontà di Dio, e per questo è un male reale. Il caso di Malebranche è emblematico della logica di ogni teodicea. Ogniqualvolta si ammetta che il male è reale, che esso appare tale anche agli occhi di Dio, e si voglia al contempo tener fermo un senso proprio della bontà divina, l'unica strada percorribile dalla ragione per difendere Dio dall'accusa di essere la causa del male è quella di limitarne la potenza, che questo avvenga con una forma di aperto dualismo, come è il caso dei manichei, o per limitazione della potenza divina da parte di un altro attributo, nel caso di Malebranche, la saggez-

za.

Per Malebranche, come per Spinoza, Dio non avrebbe potuto scegliere un altro mondo. Un mondo che contenesse una minor quantità di male a prezzo di moltiplicare gli interventi sarebbe infatti contrario alla saggezza divina, e Dio non avrebbe quindi potuto crearlo. Dello stesso avviso è Leibniz. Egli riprende la sostanza della teodicea agostiniana - il male è un male apparente, un non essere che coincide con il limite di ogni natura finita -, ma alla domanda lasciata aperta da Agostino (il male presente nel mondo è necessario?) Leibniz dà una risposta positiva. L'alternativa a questo mondo sono mondi peggiori, e quindi Dio non avrebbe potuto sceglierne uno diverso. L'assetto del mondo, compreso quello che a noi sembra un male, è dunque necessario, stante la decisione divina di creare. La logica della teodicea di Leibniz è interamente *a priori*: poiché Dio è buono e poiché è impossibile agire senza una ragione determinante, questo mondo deve necessariamente essere il migliore dei mondi possibili. Un ragionamento, commenterà Voltaire, che è meglio non ripetere a chi giace sotto le macerie di Lisbona, distrutta dal terremoto del novembre 1755 [*Poema sul disastro di Lisbona*].

La domanda sulla necessità del male nell'assetto di questo mondo riceve dunque una risposta positiva nelle teodicee moderne. Quello che noi chiamiamo male (Spinoza e Leibniz) o quel che realmente è male (Malebranche) non poteva non esserci. Un mondo diverso o sarebbe stato peggiore, e Dio non avrebbe avuto ragioni per sceglierlo (Malebranche e Leibniz), oppure sarebbe contraddittorio rispetto alla natura divina, e quindi addirittura impensabile (Spinoza). Questo e solo questo mondo è adeguato alla natura di Dio.

Mentre per Tommaso ogni mondo possibile è buono in quanto creato da Dio e partecipe della bontà divina, ma nessun mondo esprime meglio di altri la natura di Dio perché la distanza tra creatore e creatura rimane comunque incommensurabile, la teodicea moderna rappresenta il trionfo della comune misura tra finito e infinito: si dà un rapporto unico e determinabile tra Dio e il mondo, uno e un solo mondo esprime la bontà divina. La ragione di questa modificazione profonda è da ricercarsi nel successo della rivoluzione teologica cartesiana. Cartesio, in rottura con il pensiero tomista che aveva largamente dominato il Medioevo e la prima modernità, aveva cercato di fondare la scienza su un'idea chiara e distinta di Dio. Dio era divenuto un oggetto dominabile dalla mente umana quanto la matematica e la geometria. Conseguenza di questa accresciuta pretesa di intelligibilità sono anche le soluzioni al problema del male nelle teodicee moderne. Nella fattispecie, dalle pretese della ragione in teologia il male esce interamente spiegabile perché necessario e inevitabile anche per Dio.

Il successo del modello agostiniano-leibniziano di teodicea oltrepassa il campo strettamente teologico, per invadere il terreno della filosofia della storia. Una vera e propria teodicea laica è quella che Hegel enuncia nella *Introduzione alla filosofia della storia*, richiamandosi esplicitamente a Leibniz. Nella storia, il male, il negativo viene compreso e giustificato, alla luce di fini universali: «La giustificazione mira a rendere intelligibile il male di fronte all'assoluto potere della ragione» [*Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, p. 30].

5. Le teodicee moderne rappresentano una soluzione estrema, nella loro pretesa di rendere il male pienamente intellegibile e giustificato. È la reazione cui esse hanno dato luogo è altrettanto estrema. Il trionfo della ragione filosofica nella questione del male che esse rappresentano porterà infatti al risultato di rifiutare la ragione e la filosofia in teologia. Bayle e Kant sono stati i due principali artefici della crisi della teodicea filosofica. Ma a queste voci si è unita anche quella di Voltaire e di D'Holbach. Pierre Bayle, nel *Dizionario storico critico*, dedica alcuni articoli al problema del male, muovendo dall'assunto indiscusso della realtà del male. A partire da questa premessa, l'unica teodicea convincente è stata quella dei manichei. Questa ha infatti il vantaggio di tener ferme sia la realtà del male sia la bontà di Dio, sacrificando l'unico attributo che i valori morali messi in campo dalla teodicea possono esser disposti a discutere, ossia la potenza. Tutte le altre teodicee sono fallimentari, ma piú di ogni altra lo è quella che fa perno sulla potenza divina e che pretende che Dio non sia giudicabile in base ai nostri stessi valori. Quest'ultima difesa di Dio, infatti, abbandona l'attributo della bontà divina, che è al cuore del rapporto religioso tra Dio e l'uomo. Se invece si vuol tener ferma sia l'infinità della potenza sia l'infinità della bontà divine, come la ragione richiede, tutti i tentativi razionali di difendere Dio risultano contraddittori e inaccettabili. Non rimane allora che abbandonare la ragione e attenersi alla fede per mantenere i due corni dell'unicità, bontà, onnipotenza di Dio da un lato e realtà del male dall'altro, che la ragione non è in grado di conciliare.

La sincerità di Bayle nel suggerire la via della fede non ha convinto tutti i suoi interpreti moderni e certo non ha convinto nessun intellettuale a lui contemporaneo. Il fatto è che appare poco credibile l'immagine di un Bayle che rinuncia alla ragione per la fede, e l'ipotesi piú probabile è che egli abbia voluto suggerire che il teismo esce sconfitto dalla battaglia per la giustificazione di Dio; chi voglia mantenere i diritti della ragione dovrà piuttosto abbandonare la religione e scegliere la via dell'ateismo. Certo una conclusione del genere sarà esplicita in D'Holbach [*Il buon senso*]. La teodicea moderna ha dunque involontariamente contribuito a rafforzare gli argomenti a favore dell'ateismo.

L'altro pilastro del rifiuto della teodicea filosofica è Kant. Bayle aveva puntato tutto sulla debolezza delle argomentazioni in favore dell'innocenza di Dio, Kant sceglie invece di percorrere una via che Bayle aveva saggiato solo per combattere le teodicee volontariste: la teodicea è immorale. Kant condivide con Bayle un punto: la teodicea nasce per soddisfare un'esigenza morale, la richiesta che il giusto non soffra, come chiedeva Giobbe, la richiesta che un padre – Dio – non si trasformi in carnefice. O riesce a spiegare il male lasciando intatti i valori in base ai quali la questione è stata sollevata, o se, per risolvere il problema, la teodicea è costretta ad abbandonare o a relativizzare quei valori, allora va ripudiata, perché il suo fallimento è radicale: essa infatti pretende di vincere al prezzo di cancellare l'esigenza morale che la legittimava. Ebbene, questo è proprio il caso di tutte le teodicee filosofiche, sia di quelle che pretendono che Dio non sia soggetto agli stessi valori morali dell'uomo, sia di quelle che, come nel caso di Leibniz, pretendono che questo sia il migliore dei mondi possibili. Kant giudica esecrabile da ogni uomo provvisto del minimo senso morale che la saggezza divina giudichi con regole del tutto diverse dalle nostre, che le vie di Dio non siano le nostre vie, e che quel che appare male ai nostri occhi sia giustificato agli occhi di Dio. Come Bayle, egli respinge ogni relativizzazione dei valori divini rispetto a quelli umani. Per questo ogni teodicea che indebolisca l'univocità tra Dio e l'uomo – che essa punti sulla relativizzazione della bontà divina o sulla relativizzazione del male – gli appare prima di tutto immorale. La teodicea doveva giustificare Dio e invece giustifica il male, ce lo fa accettare come un elemento necessario, e con questo anestetizza la nostra sensibilità morale, la nostra capacità di sdegno di fronte al male. La teodicea autentica è quella di Giobbe, che rifiuta la giustificazione razionale di Dio proposta dagli amici, sgradevolmente insinceri e adulatori, ma a Dio accetta di sottomettersi. È la sofferenza e l'indignazione di Giobbe che emozionano, le «parole in difesa di Dio», invece, irritano e non consolano.

Il rifiuto kantiano della teodicea filosofica è fatto proprio da gran parte della riflessione contemporanea sul problema del male. Se possibile, gli orrori del ventesimo secolo hanno accentuato il rifiuto della via agostiniano-leibniziana di giustificazione di Dio, ossia la via che sceglie di negare realtà al male. La tesi di Kierkegaard, secondo la quale il massimo che la filosofia possa fare è dare ragione dell'incomprensibilità del male [*Il concetto dell'angoscia*; *La malattia mortale*] diviene un luogo di riferimento costante. La filosofia ha fallito, perché nel tentativo di comprendere l'incomprensibile, il male, appunto, lo ha dissolto.

Esemplificheremo questa tendenza del pensiero teologico del Novecento con tre figure: un teologo protestante, Karl Barth, e due filosofi cattolici, Paul Ricœur e Luigi Pareyson. Barth discute il problema del male nella *Dogmatica*, in un capitolo dedicato a *Dio e il niente* [BARTH 1939, trad. it. pp. 149 sgg.]. Il male è il Nulla, e il Nulla è ciò che Dio ha rifiutato, e come tale da un lato è l'intollerabile, l'incomprensibile, ciò che si oppone a tutto quello che Dio è e che ha voluto, dall'altro è ciò che è vinto da Dio in Cristo. L'incomprensibilità del male, il suo essere ciò che Dio ha rifiutato è la base dell'antiteodicea di Barth. Proprio perché il male è ciò che Dio ha rifiutato, esso deve essere inintellegibile. Chi cerca di giustificarlo, quindi, non ne ha compreso la natura.

L'idea di Barth di un male che esiste in quanto rifiutato da Dio ricorre in Pareyson. Anch'egli assume il fallimento della filosofia nell'affrontare il problema del male. È per voler dominare razionalmente il male che la filosofia ha accettato di dissolverlo. La filosofia doveva invece accontentarsi di giustificare l'incomprensibilità del male: «Una considerazione puramente razionale del dolore dichiarerà ch'esso, se è davvero la pena sia punitiva che medicinale della colpa, non è per sé un male, liquidando con questo gelido teorema il terribile scandalo della sofferenza dei giusti, degli innocenti, degli animali» [PAREYSON 1995, p. 155]. Fallita la ragione filosofica di fronte alla spiegazione del male, la via che Pareyson propone è l'interpretazione filosofica del mito. Il mito è infatti il luogo nel quale il male è rimasto intatto nella sua realtà, e con il mito ci si deve dunque confrontare. È il cristianesimo, in questo caso, che offre il mito piú denso sul problema del male. Il

privilegio della dottrina cristiana, con il racconto del peccato e della solidarietà di tutta l'umanità nella colpa, ma soprattutto con l'immagine della sofferenza di Dio, sta nell'aver trovato un significato al male e un senso al dolore. Il male originariamente, almeno come possibilità, è in Dio, che, con un atto di libertà assoluta, lo ha escluso scegliendo il bene e facendosi bene, ma il male rimane come possibilità, che la scelta malvagia dell'uomo rende attuale. Della scelta dell'uomo Dio per primo soffre e accetta di assumere su di sé il dolore del peccato. La giustificazione di Dio è la sua stessa sofferenza, il suo coinvolgimento nel male e nel dolore. Dio e male si implicano. Per questo la presenza del male, lungi dal giustificare l'ateismo, si rivela inscindibile da Dio che lo patisce e ne soffre. Il male, infatti, può destare orrore solo se Dio c'è.

Malgrado il suo esplicito rifiuto della giustificazione filosofica di Dio, anche l'antiteodicea di Barth è incorsa nell'accusa di essere ricaduta nelle aporie dell'antica teodicea. L'accusa gli è stata rivolta da Paul Ricœur: se è Dio che, non volendo il male, rifiutandolo lo istituisce, non è questo un limite alla sua bontà? E se la bontà divina si manifesta nel suo combattere il male, ossia se essa dipende dal suo rifiuto del male, la potenza di Dio non è sacrificata alla sua bontà? [RICŒUR 1986, trad. it. p. 45]. La rinuncia all'argomentazione razionale deve essere ancora piú radicale: l'uomo di fede crede in Dio a dispetto del male. Questo è tutto quello che il credente può e deve dire. Ogni parola di piú lo riporterà sui sentieri della teodicea filosofica da cui credeva di essersi allontanato. Di fronte al rapporto tra Dio e il male, il credente ha la sola strada della fede senza ragioni, l'unica che anche Bayle riteneva percorribile.

Ma ogni volta che si rifiuta il rifugio nell'incomprensibile, l'antica griglia concettuale della teodicea impone nuovamente la sua logica. È quanto accade nell'intervento di Hans Jonas. Non è un caso che l'antica teodicea torni ad affacciarsi in un pensatore ebreo. Jonas, infatti, sottolinea l'impossibilità, per la teologia ebraica, di accettare l'assoluta incomprensibilità di Dio. Né certo è il caso di negare la realtà del male. Non dopo Auschwitz. L'unica soluzione possibile, allora, è la limitazione della potenza divina: «affermiano [...] di dover rinunciare alla dottrina tradizionale della assoluta, illimitata onnipotenza divina [...] il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente» [JONAS 1987, trad. it. pp. 31 e 34]. Bayle sarebbe stato d'accordo. L'unica teodicea razionale capace di lasciare in vita i valori morali che l'hanno suscitata è quella che limita la potenza di Dio, la teodicea a suo tempo incarnata nel dualismo manicheo.

L'ateismo, in nome dei diritti della ragione, il rifiuto della spiegazione razionale, in nome dei diritti della fede, e la limitazione della potenza di Dio, sono cosí le vie che il fallimento della stagione moderna delle teodicee razionali ha lasciato aperte.

Bibliografia.

AGOSTINO, *De natura boni* [trad. it. *La natura del bene*, Rusconi, Milano 1995]; BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, 1939 [trad. it. *Dogmatica ecclesiale*, a cura di H. Gollwitzer, il Mulino, Bologna 1968]; BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, 1967 [trad. it. *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976: voci *Manichei*, *Pauliciani* e *Chiarimento sui manichei*]; EPICURO, *Epicurea*, a cura di H. Usener, Teubner, Leipzig 1887; HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963]; AA. VV., *Il manicheismo*, a cura di A. Magris, Morcelliana, Brescia 2000; JONAS, H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1987 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il melangolo, Genova 1993]; KANT, I., *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791 [trad. it. *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, in ID., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991]; KIERKEGAARD, S., *Begrebet Angest*, 1844 [trad. it. *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965]; ID., *Sygdommen til doden*, 1849 [*ibid*]; LEIBNIZ, G. W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [trad. it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, a cura di V. Mathieu, Rizzoli, Milano 1993]; MALEBRANCHE, N., *Traité de la nature et de la grace*, a cura di G. Dreyfus, in ID., *Œuvres complètes*, Vrin, Paris 1958, vol. V; PAREYSON, L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995; PROCLO, *Tria Opuscula*, III. *De malorum subsistentia*, [trad. it. *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, III. *Sull'esistenza del male*, a cura di L. Montoneri, Laterza, Roma-Bari 1986]; RICŒUR, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1986 [trad. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993]; SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* [trad. it. *Etica dimostrata con ordine geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988]; THIRY D'HOLBACH, P., *Le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1774 [trad. it. *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985]; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de malo* [trad. it. *Il male*, Rusconi, Milano 1999]; VOLTAIRE, *Candide*, 1759 [trad. it. *Candido, ovvero l'ottimismo*, Rizzoli, Milano 1974]; ID., *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in ID., *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Gallimard, Paris 1961, pp. 304-9.

Violenza

di Pier Paolo Portinaro

1. Fra i mali della condizione umana che non è la natura a provocare ma che sono inflitti dall'uomo all'uomo, i maggiori vanno sul conto della violenza. Come attestano i grandi miti, la violenza è il principio delle società umane ed è la causa della loro distruzione. Primariamente a essa, e alla paura che l'accompagna, non all'impulso di socievolezza né allo spirito di cooperazione, si deve, secondo un'influente teoria, l'unità sociale con il suo fardello di ambivalenze. L'ira e il risentimento ne sono le matrici antropologiche, facendo leva sulle quali due teorie convergono a spiegare il fenomeno: quella che la connette all'aggressività, a un'energia offensiva e al potere umano di arrecare danno, e quella che la vede legata a una mancanza, a una condizione di privazione e frustrazione.

I racconti mitologici ci parlano con insistenza di violenza tra i sessi, tra padri e figli, tra fratelli. Il tema della violenza dei figli contro il padre, in particolare, ricorre nel mito babilonese di Marduk, in quelli greci di Zeus e Crono, di Edipo e Laio. Il tema della violenza tra fratelli si ritrova nei miti egizi, in quelli greci, nel mito fondatore di Roma. La convivenza è segnata da aspre fratture e il passaggio dalle condizioni originarie di dispersione degli uomini alla concentrazione nelle città non fa che aggravarle. Non a caso, proprio l'intensa rivisitazione dei miti a opera della filosofia e delle scienze dell'uomo è alla base anche dei discorsi moderni sulla violenza come male. In *Totem e tabú* Sigmund Freud ha ipotizzato all'origine della civiltà la trasformazione della violenza endemica in violenza fondatrice grazie a un delitto collettivo, il parricidio originario [FREUD 1913]. Anche René Girard, per il quale la violenza costituisce «l'anima segreta del sacro» [GIRARD 1972, trad. it. p. 53], vede nella metamorfosi della violenza e nella sua ritualizzazione a opera del sacrificio il presupposto della stabilizzazione della civiltà. «Funzione del sacrificio è quella di placare le violenze intestine, d'impedire lo scoppio dei conflitti» [*ibid.*, p. 30].

Dal fratricidio in particolare origina, con il racconto biblico di Caino e Abele, la tradizione politica ebraico-cristiana, che al nesso tra violenza e convivenza ha dedicato buona parte della sua elaborazione simbolica e della sua affabulazione identitaria. Il racconto dice dell'intrinseca fragilità della relazione tra eguali – tale è eminentemente la relazione tra fratelli –, vulnerabile al tarlo dell'invidia; e dice dell'atto di superbia e del rapporto di dominio che è immanente alla fondazione della città. Caino uccide Abele perché non può sopportare di sapere preferite da Dio le offerte di Abele alle sue (è un Dio di fatto polemogeno quello che induce Caino al delitto), rifiuta un modello di convivenza orizzontale fondato sulla responsabilità reciproca («Sono forse il guardiano di mio fratello?»), inventa un modello di convivenza verticale imperniato sul dominio paterno (ed è emblematico che dia il nome del figlio Enoch alla città di cui si fa costruttore: *Genesi* 4, 17). Nella città Caino e i suoi discendenti vogliono sfuggire all'angoscia della dispersione e della fuga [NICOLETTI 2000]: Babele raffigura con la sua torre il duplice impulso di concentrazione identitaria e verticalità del dominio; ma la dialettica della dispersione s'impadronisce comunque sia del genere umano, perché non una, bensí tante città vengono fondate e in tale pluralità si afferma una logica imperialistica e distruttrice (come simbolizza il racconto del cacciatore-guerriero Nimrod, il primo tiranno biblico: *Genesi* 10, 8-13).

Agostino ha trasposto queste acquisizioni bibliche sul piano di un'interpretazione filosofica della storia, sottoponendo a giudizio la vicenda di Roma pagana. Per lui il fratricidio di Caino è il «primo modello, o archetipo» della fondazione di ogni città terrena; ma se il motivo di quel delitto è la «gelosia diabolica che i cattivi provano verso i buoni unicamente perché sono buoni, ed essi cattivi», il fratricidio di Romolo è motivato piú banalmente da brama di dominio [*De civitate Dei*, XV, 5]. Roma è per il primo filosofo della storia cristiano soprattutto un laboratorio di violenza. Conosce non solo la violenza strategica, al servizio della politica di potenza, e la violenza strumentale, su cui poggia la riproduzione economica della società, ma anche la violenza fine a se stessa, mera esibizione di crudeltà: i giochi dei gladiatori. E la schiavitú è in Roma l'istituzione in cui questo male sociale massimamente si concentra: per violenza, per lo piú, si diventa schiavi, sotto la violenza si vive da schiavi, con la violenza si arrischia la via dell'emancipazione collettiva.

Per la concezione cristiana della storia la violenza è dunque il

peccato originale del diritto e della politica. La modernità cerca invece di rimuoverla dalla civiltà confinandola nella naturalità (come barbarie), fondando l'ordinamento giuridico (artificiale) sulla razionalità e sul consenso. Ciò non ha impedito che, nella tradizione del realismo politico, si continuasse a guardare a essa come «levatrice della storia» (Marx) e a considerarla sia produttrice di disordine, sia forza ordinatrice e quindi creatrice di diritto (positivo). Oltre a essere «il mezzo specifico» di cui si avvale il gruppo politico per antonomasia, ossia lo Stato [WEBER 1919], la violenza è fonte di diritto, creazione e non solo conservazione di rapporti giuridici [BENJAMIN 1920-21]. Ma anche quando contribuisce a fondarlo, la violenza oltrepassa e minaccia l'ordinamento giuridico, mentre il potere esige la stabilizzazione a opera del diritto. Ambivalente è comunque il rapporto tra potere e violenza, in quanto l'uno può limitare e contenere ma anche organizzare e intensificare l'altra. Se la violenza è un male, il potere è capacità di fare il bene, neutralizzando o disciplinando la violenza endemica nella società. Ma il potere si avvale altresí della violenza come un suo strumento specifico ed è per questa via che dimostra la sua capacità di fare il male, generando oppressione e producendo sofferenze.

2. La violenza ha radici profonde nella vita psichica e nella vita sociale. Sigmund Freud è in piú occasioni tornato sulle pulsioni omicide dell'inconscio e sul fatto che, senza tali pulsioni, la perentorietà del comando «non uccidere» risulterebbe incomprensibile: «il nostro inconscio uccide anche per piccolezze; come l'antica legislazione ateniese di Dracone, non conosce per i delitti altra pena che la morte, e questo con una certa consequenzialità logica, dato che ogni torto recato al nostro onnipotente e autocratico Io è in fin dei conti un *crimen laesae maiestatis*» [FREUD 1930, trad. it. p. 59]. La violenza intrattiene poi un rapporto particolarmente stretto con un dato originario della condizione umana, la paura. Se la pulsione della vendetta è «l'istinto di conservazione esasperato dal pericolo» [DURKHEIM 1893, trad. it. p. 108], la violenza è la modalità primaria di estrinsecazione di tale impulso.

Anche nel contesto di un sistema sociale sottoposto a istanze di razionalizzazione la violenza conserva comunque la sua funzione. «L'azione violenta è un modo sbrigativo per raggiungere un obiettivo» [BETTELHEIM 1979, trad. it. p. 156]. Nella sua semplicità, questa definizione fornisce un'approssimazione capace di valere sia per la violenza individuale, sia per quella collettiva. Fra i caratteri dell'una e dell'altra possiamo annoverare l'immediatezza, l'imprevedibilità, la discontinuità, la sproporzione fra mezzo e scopo, in una parola l'assenza di misura [COTTA 1978]. Nell'ampio spettro dell'agire sociale la violenza si colloca all'estremo opposto della mediazione e per tale ragione opera come un fattore di polarizzazione tra bene e male. La violenza ignora il limite, non conosce una misura, è incapace di elaborare una sua dietetica. Essa evoca la vendetta, la ritorsione, innesca un processo che si alimenta di sempre nuove vittime. Se si guarda alla sua strumentalità aliena da mediazioni, la violenza è innanzitutto «potere di recar danno agli altri con un'azione diretta contro di essi» [POPITZ 1986, trad. it. p. 65].

Anche se nel linguaggio comune la violenza è considerata ora un attributo, ora un surrogato del potere e della forza, è necessario distinguerla dalla forza e dal potere. La forza non è di per sé ostile, la violenza invece lo è: esiste soltanto nella sua attualizzazione, anche se talora si ritiene che a esercitarla possano essere in modo continuativo le strutture di potere. Se si definisce invece il potere «capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto [ARENDT 1970, trad. it. p. 196], la violenza si pone agli antipodi per il suo carattere antisociale. Per questa ragione può essere assunta a rappresentante esemplare della costitutiva ambivalenza del sociale. Se il sopravvivere in uno scontro è alla radice del senso di invulnerabilità, la violenza con cui si afferma e si nega la vita è l'elemento in cui piú chiaramente si rivela la forza e, parimenti, la fragilità del potere. Nella violenza si manifesta per un verso il potere nella sua massima concentrazione e proiezione di forza, per l'altro anche il potere nella sua costitutiva fragilità, perché «la decisione di eseguire l'azione estrema non si lascia monopolizzare (chiunque può uccidere) e perché agli altri non può essere sottratta la decisione di lasciarsi uccidere» [POPITZ 1986]. Il potere del violento è il potere piú terribile, ma anche il piú vulnerabile. Anzi, violenza e vulnerabilità del potere si alimentano reciprocamente.

Questa spirale dell'insicurezza, che connota ogni situazione in cui il ricorso alla violenza appare al detentore del potere una scelta obbligata, trova la sua realizzazione estrema nella tirannide, nel dispotismo, nella dittatura. Poteri senza limiti e misura agiscono senza limiti e misura. La forma estrema di azione violenta esercitata da chi ha il potere su chi è indifeso e disarmato è la tortura [REEMTSMA 1991]. In essa la violenza finisce per coincidere con quella disposizione umana a infliggere dolore che è la crudeltà: si

provoca sofferenza in una persona prigioniera, aumentandone progressivamente l'intensità; si amplifica il dolore nel corpo della persona al punto da oggettivarlo e renderlo visibile a chi è estraneo; si utilizza il dolore non solo per fini pratici determinati (come l'estorsione di informazioni), ma allo scopo di «produrre una fantasiosa illusione di potere» negli aguzzini [SCARRY 1985, trad. it. p. 50]. Nella tortura la misura della crudeltà aumenta quanto maggiore è la sproporzione tra il dolore inflitto e il fine perseguito.

Sarà il totalitarismo a dispiegare nel XX secolo tutte le potenzialità di un regime violento, che anzi fa della violenza organizzata e della crudeltà eretta a sistema la sua ragione d'essere. Non è un caso che i maggiori contributi alla definizione del concetto siano venuti da autori che hanno tematizzato le aberrazioni del potere nel nostro secolo, da Arendt a Canetti, da Foucault a Sofsky. In questi regimi viene a fondersi, in quella che è stata definita violenza «totale», una pluralità di elementi: l'esaltazione della violenza degli aguzzini, l'indifferenza verso la sofferenza delle vittime e la tecnicizzazione dell'esecuzione che fa cadere le soglie inibitorie e il senso del limite [POPITZ 1986, trad. it. p. 82]. Quella dei regimi totalitari è una violenza che infrange i limiti tradizionali e arriva al genocidio; ed è una violenza che, per la sua determinazione criminale, «non solo terrorizza ma attrae» [NEUMANN 1942, trad. it. p. 362].

3. Il confine tra violenza e crimine è sempre stato di difficile individuazione e lo è anche per quanto concerne l'esistenza dei collettivi. Già in Seneca troviamo la denuncia di un potere politico che autorizza a compiere atti che in privato non sarebbero leciti («publice iubentur vetata privatim»). All'indomani della prima guerra mondiale, muovendosi all'interno della stessa linea argomentativa, Freud annotava: «Lo Stato in guerra ritiene per sé lecite ingiustizie e violenze che disonorerebbero il singolo privato» [FREUD 1930, trad. it. p. 39].

Dove da sempre è stato di fatto impossibile distinguere tra violenza e crimine è nella guerra civile. La dialettica della criminalizzazione è tipica della guerra intestina al pari dello scatenamento estremo della violenza, che qui non è regolata e contenuta da alcun diritto. L'ordinamento giuridico condiviso cessa di essere tale e ciascuna fazione si confeziona su misura le proprie leggi, per cui la società risulta divisa in due metà ostili, che non si riconoscono reciprocamente dignità di belligeranti. La descrizione classica resta quella che Tucidide ci fornisce della *stasis* che sconvolge Corcira, a illustrazione della tesi che la guerra è «un maestro che ama la violenza» [*Le storie*, III, 82, 2]. In essa lo sconvolgimento delle relazioni sociali conduce fino alla perversione del linguaggio, che porta a chiamare bene il male e male il bene. Se la guerra esterna è o può essere espressione di vitalità dei popoli, la guerra civile è sempre malattia: per questo il pensiero greco concettualizza la *stasis* come «categoria di nosografia politica» [DERRIDA 1994, trad. it. p. 114]. Anche per Agostino le guerre «sociali e civili» sono le piú nefaste. Delle guerre civili di Silla si dice che gli odi vi si sfogarono piú crudelmente che in ogni altro conflitto e non si placarono nemmeno con la fine delle ostilità. «La pace gareggiò in crudeltà con la guerra, e la vinse» [*De civitate Dei*, III, 28].

Con la modernità – e la transizione dal concetto di guerra civile a quello di rivoluzione – la violenza cessa di apparire soltanto distruttiva per porsi come costituente. È l'esistenza del nuovo soggetto statale a rendere possibile una simile trasformazione: la macchina del potere è unitaria, la sua struttura accentrata, la sua gerarchia piramidale, dal che consegue che può bastare l'assalto al vertice e l'occupazione del centro per realizzare, con economia di violenza e senza spaccare lo Stato, un mutamento rivoluzionario. La neutralizzazione e pacificazione dell'arena interna operata dal potere sovrano lascia spazio soltanto al confronto tra base e vertice. Il processo di formazione dello Stato si configura come processo di monopolizzazione della violenza, che agisce attraverso un duplice meccanismo di neutralizzazione e di esternalizzazione. Lo Stato è violenza razionalizzata, che opera nelle forme della repressione poliziesca all'interno e dell'intimidazione militare all'esterno. Per questa sua natura, tale violenza, monopolizzata, concentrata e regolata dalla legge, produce meno sofferenza di quanto non produca la violenza endemica e diffusa. E nondimeno anche al suo interno la violenza resta indissolubilmente legata all'esercizio della forza: essa non è solo nel precipitare dell'ordine politico nel disordine della rivoluzione, è anche nell'uso sistematico che un potere, che è o si sente debole, fa dei mezzi d'intimidazione e repressione di cui dispone.

Spesso nella storia il ricorso alla violenza è stato giustificato come mezzo necessario per rimuovere ingiustizie e creare le condizioni per un ordine sociale che provocasse meno sofferenze. Tuttavia, l'esperienza storica dimostra con grande abbondanza di esempi quali siano i costi anche di questa violenza che si vorreb-

be risolutiva. «Non è vero che la violenza degli oppressi sia sempre giustificata, perché in certe circostanze la loro violenza può solo peggiorare le cose per tutti, compresi loro stessi» [MOORE JR 1972, trad. it. p. 57]. Cadute le barriere istituzionali che garantiscono l'ordine, diventa difficile frenare una violenza che si autoalimenta in una catena di ritorsioni e rappresaglie. Le rivoluzioni sono state legittimate o demonizzate in base a considerazioni, che restano congetturali, di economia della sofferenza. Altre volte si è cercato di fornire una legittimazione alla violenza rivoluzionaria presentandola come ultima violenza. Incontrovertibile appare soltanto il fatto che le dittature rivoluzionarie si consolidano nella storia come i laboratori all'interno dei quali violenza dal basso e violenza dall'alto arrivano a fondersi in un dispositivo unitario.

4. Paradigma di violenza collettiva, e tra collettivi che si riconoscono eguale sovranità, è la guerra. Stando alla sua definizione piú elementare, la guerra è violenza di gruppo organizzata, mediante la quale un soggetto giuridico pubblico fa valere nei confronti di un altro pretese che attraverso la pacifica negoziazione non trovano soddisfacimento. Nella misura in cui consiste nell'impiego organizzato della forza per provocare danni fisici al nemico, essa è un mezzo estremo cui la politica può fare ricorso. Se la dimensione politica ha a che fare, secondo la teorizzazione di Carl Schmitt, con la minaccia all'integrità fisica, la violenza vi è connaturata. La politica ha sempre a che fare con l'ostilità, anche quando è orientata a neutralizzarla e a porre argini alla violenza endemica, organizzandola. Le sintesi politiche mirano all'esternalizzazione della violenza e legittimano la violenza come mezzo per contrastare interferenze di altre comunità umane.

Secondo il suo massimo teorico, Clausewitz, la guerra è un «atto di violenza per costringere l'avversario a eseguire la nostra volontà» [*Della guerra*, p. 17]. Il suo scopo è arrecare danno al nemico in vista di una ricomposizione pacifica dei rapporti di forza. Nella sua teoria tridimensionale, Clausewitz non stabilisce incompatibilità tra «uso della violenza fisica» e «partecipazione dell'intelligenza», dal momento che il «cieco impulso naturale», vale a dire gli odi e le ostilità che presiedono alla violenza, viene a subordinarsi alla «libera attività dello spirito» (come «gioco delle probabilità e del caso») e alla ragione politica [*ibid.*, p. 41]. La violenza, entro questo quadro analitico, si genera dal concorso di sentimento e intenzione ostile, ma è sottoposta a uno scopo politico che, per quanto riguarda quella modernità di cui tale teoria è figlia, resta inscritto nell'orizzonte di una statualità capace di misura.

Oltre quell'orizzonte si compie la transizione dalla guerra convenzionale alla guerra totale. «La guerra è la creatrice di tutte le cose piú grandi» sentenziava Oswald Spengler all'indomani del primo conflitto mondiale, ponendosi per un verso al culmine di una millenaria tradizione che aveva glorificato la violenza collettiva ma per l'altro interpretando enfaticamente una rivoluzione in atto [SPENGLER 1918-22, trad. it. p. 1208]. Creatrici di cose grandi, cioè tremende, lo sono state indubbiamente le guerre mondiali del XX secolo: dalla prima scaturisce il totalitarismo, dalla seconda l'equilibrio del terrore. Anche l'esperienza vissuta dei grandi conflitti tecnologici segna una discontinuità radicale rispetto al bagaglio di esperienze di precedenti generazioni di guerrieri. Con Ernst Jünger la guerra non è solo un'esperienza che serve alla rigenerazione dell'uomo dalla corruzione della civiltà, ma un ritorno alla brutalità di imperativi biologici mediato dalla potenza della tecnica, che ora funge da filtro per la ricostituzione di una natura selvaggia e insieme artificiale. Il battesimo dell'uomo civilizzato alla biopolitica è reso possibile solo dall'astrazione estrema della tecnica, dalla sua assoluta e devastante impersonalità. La guerra tecnologica è esperienza insieme di pienezza e di perdita. È sentimento di onnipotenza e di caduta del limite. Ed è esperienza di espropriazione del tempo e dello spazio. Il senso d'onnipotenza è l'immediato prodotto dell'ingenua identificazione con l'arma tecnologica e la macchina organizzativa [JÜNGER 1920].

In questa trasformazione tecnologica la guerra viene smarrendo le sue classiche geometrie, sottoponendosi agli imperativi del sottosuolo della politica, alle «leggi elementari dei bassifondi» della vita sociale. In una civiltà ormai incapace di leggerezza creativa e di trascendenza è la guerra a dettare le leggi del divenire. «Al giorno d'oggi il peso della guerra prevale assolutamente su tutte le altre pesantezze messe assieme. Non è piú la guerra che si adatta alle leggi generali della civiltà, ma è invece la civiltà nel suo insieme che deve in anticipo adattarsi alle condizioni delle future battaglie. La guerra comanda anziché obbedire» [CAILLOIS 1951, trad. it. pp. 79-80]. Il mutare dei termini complessivi del rapporto tra guerra e politica mette in rilievo in questa fase un avanzamento della violenza nell'economia globale delle società. Si arriva allo stadio della *guerra assoluta*, intesa però non nel senso clausewitziano di pieno dispiegamento del concetto, ma in quello duplice di per-

dita, da parte della politica, della capacità di governare e limitare la guerra, e di subordinazione della guerra a una politica assoluta, incapace cioè di autolimitarsi. E si arriva allo stadio della *guerra totale*, attraverso la progressiva cancellazione di ogni linea di confine tra sfera militare e sfera civile, tra combattenti e non combattenti, attraverso la mobilitazione totalizzante delle energie economiche e intellettuali della società e attraverso un impiego sempre piú intensivo di tecnologie di distruzione e sterminio.

Questa evoluzione raggiunge il suo culmine irreversibile con l'invenzione dell'arma atomica. Di fronte all'eventualità di una guerra nucleare non solo la politica appare incapace di governare la violenza, ma anche il diritto è condannato all'impotenza. Dopo aver mostrato la sua insufficienza rispetto al compito di legittimare la guerra, il diritto infatti si rivela anche impari al compito di legalizzarla. «La guerra moderna è, in una parola, al di là di ogni principio di legittimazione e di ogni procedimento di legalizzazione. La guerra dopo essere stata considerata un mezzo per realizzare il diritto, e un oggetto di regolamentazione giuridica, è tornata ad essere quello che era nella ricostruzione hobbesiana, l'*antitesi del diritto*» [BOBBIO 1979, p. 111]. Parimenti, essa si colloca agli antipodi della morale, per la sua degradazione dell'uomo da fine a mezzo della volontà di potenza (e di distruzione) degli Stati. Nella sua essenza di strumento d'offesa, l'arma è originariamente un prolungamento del corpo umano. Ma il progresso delle armi raggiunge vertici di tecnicità che ne comportano l'assoluta disumanizzazione.

Da malattia sociale e trasgressione giuridica la guerra assurge cosí a male morale assoluto. Se nella filosofia della storia cristiana (e nelle sue varianti secolarizzate) la guerra si configurava come male apparente – produttore cioè di un bene superiore – e nella tradizione del realismo politico come male necessario – per scongiurarne uno maggiore –, ora essa è diventata il male assoluto. Ma è un male da cui è comunque difficile sfuggire. Perché, se fare ricorso alla violenza in condizioni di tale rischio è immorale, lo è anche tollerarla, a partire dalla consapevolezza che si è in presenza di condizioni in cui la violenza può essere efficacemente contrastata solo con la violenza. La globalizzazione della violenza, al pari della globalizzazione dell'ingiustizia, rende oggi inefficiente il meccanismo di neutralizzazione statale e lo mina nelle sue ormai anacronistiche pretese di legittimità. Tuttavia, la globalizzazione del diritto non sembra ancora in grado di offrire a quella un'alternativa percorribile.

5. Da quanto detto finora risulta che, come ogni forma di agire, anche la violenza presenta una pluralità di valenze, individuali e collettive, sociali e politiche, strumentali ed espressive, comunicative e normative. Ci sono modalità arcaiche e tradizionali, come la vendetta nelle contese private o lo stupro e il saccheggio in guerra, e forme nuove di violenza, ad esempio quelle indotte dal consumo e legate alla commercializzazione delle droghe, a proposito delle quali gli esperti distinguono tra violenza psicofarmacologica, economicamente compulsiva e sistemica [RUGGIERO 1999, p. 88]. C'è una violenza strumentale, che persegue obiettivi strategici, e una violenza espressiva, che si sfoga in una furia distruttiva. La guerra è da sempre uccisione di uomini e insieme distruzione di cose. Ma nel mondo contemporaneo queste logiche a volte si dissociano. La tecnologia degli armamenti è evoluta nella duplice direzione di bombe che risparmiano le cose e di bombe che risparmiano gli uomini. Il dato saliente della situazione attuale è a ogni buon conto rappresentato dalla crescente difficoltà che il potere incontra nell'organizzazione della violenza.

La violenza endemica, spontanea, gratuita che serpeggia nelle nostre società opulente manifesta spesso una componente luddistica. La violenza diventa un «atto di svalorizzazione e di sperpero», che non mira all'appropriazione e al saccheggio perché agli occhi dell'agente sociale le cose hanno cessato di meritare d'essere possedute. Una simile violenza rivela, per la sua fissazione sulle cose, la stessa matrice del produttivismo e consumismo compulsivi che intende combattere. «Nonostante il suo senso emotivo e sociale, il distruggere condivide con il produrre il fatto di dare la priorità all'oggetto» [SOFSKY 1996, trad. it. p. 171]. Esemplare è qui la violenza delle frange radicali dei *no global*, che alla logica della distruzione creatrice propria del capitalismo oppongono una strategia di contestazione capillare nella sfera della produzione e del consumo. Piú in generale gli scenari delle «guerre civili metropolitane» delle società occidentali mettono in rilievo una logica distruttiva e autodistruttiva, in cui la violenza è simbolica, senza scopo, gratuita. «Quel che colpisce in tutti i casi è, da un lato, il carattere autistico degli aggressori e dall'altro la loro incapacità di distinguere fra distruzione e autodistruzione. Nelle guerre civili odierne è svanita ogni legittimazione. La violenza si è liberata completamente da motivazioni ideologiche» [ENZENSBERGER 1993, trad. it. p. 12].

La privatizzazione della guerra e la criminalizzazione dei suoi soggetti costituiscono poi l'elemento caratterizzante della conflittualità contemporanea. I combattenti di molti conflitti che oggi insanguinano il pianeta non hanno piú nulla a che vedere con i partigiani, i ribelli e i guerriglieri delle mitizzate guerre di liberazione anticoloniale [SCHMITT 1963]. Signori della guerra e bande di saccheggiatori dominano lo scenario, cosparso di rovine post-statuali, di gran parte delle lotte oggi in corso. A considerare tali fenomenologie si è indotti a ritenere che la parabola del totalitarismo che ha dominato il XX secolo non si sia conclusa soltanto nella corruzione delle istituzioni e nella patrimonializzazione del potere, ma abbia generato per disseminazione nuove forme di terrorismo di cui è evidente la filiazione ideologica e organizzativa anche quando questa si sia saldata simbioticamente con la particolarità di altre tradizioni politiche e culturali.

Se il terrore è una modalità di esercizio del potere da parte di un ordine che si sente debole, accerchiato all'esterno, minato all'interno, minacciato dal basso, il terrorismo è una modalità di impiego della violenza contro un ordine politico da parte di gruppi che avvertono invece la *loro* debolezza, esclusione, isolamento. Questa debolezza spiega la specifica dialettica di pubblicità e segreto che lo connota. Il terrorismo ha bisogno del segreto per proteggere la sua organizzazione dal controllo e dalla repressione di un potere statale di cui sfida il monopolio della violenza; l'organizzazione terroristica è un anti-Stato che presuppone lo Stato. E ha bisogno della pubblicità dei suoi effetti, perché la sua debolezza in termini numerici e di potenziale militare di intimidazione deve essere compensata da una strategia comunicativa. I suoi atti hanno valore simbolico e il teatro ideale delle sue azioni è lo spazio urbano densamente popolato e altamente organizzato di società non piú avvezze alla quotidianità della violenza politica [WALDMANN 1998].

Il massimo di violenza si raggiunge nel dare morte attraverso il sacrificio di sé. Il terrorismo suicida dei nostri giorni sta scrivendo sotto questo profilo un nuovo tragico capitolo nella storia universale della violenza. Esso configura un tentativo disperato di riequilibrare quella «disparità del delitto e del castigo» che, per riprendere un concetto di Raymond Aron, costituisce oggi un tratto strutturale di molti conflitti tra attori diseguali nell'arena internazionale. Nell'epoca delle supertecnologie e della crescente divaricazione sociale planetaria le guerre sono sempre piú spesso "asimmetriche". Finiscono per avere un solo punto in comune. Quello di moltiplicare a dismisura le sofferenze e il numero delle vittime innocenti.

Bibliografia.

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; ARENDT, H., *On Violence*, 1970 [trad. it. *Sulla violenza*, in ID., *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985]; ARMAO, F., *Capire la guerra*, Angeli, Milano 1994; ARON, R., *Paix et guerre entre les nations*, 1962 [trad. it. *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970]; BENJAMIN, W., *Zur Kritik der Gewalt*, 1920-21 [trad. it. *Per la critica della violenza*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962]; BETTELHEIM, B., *Surviving and Other Essays*, 1979 [trad. it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981]; BOBBIO, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 1979; BONANATE, L., *La guerra*, Laterza, Roma-Bari 1998; BOUTHOUL, G., *La guerre*, 1953 [trad. it. *Le guerre. Elementi di polemologia*, Longanesi, Milano 1982]; CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, 1939 [trad. it. *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001]; ID., *Le vertige de la guerre*, 1951 [trad. it. *La vertigine della guerra*, Edizioni lavoro, Roma 1990]; CANETTI, E., *Masse und Macht*, 1960 [trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981]; CLAUSEWITZ, C. VON, *Vom Kriege*, 1832 [trad. it. *Della guerra*, Einaudi, Torino 2000]; COTTA, S., *Perché la violenza? Un'interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila 1978; DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, 1994 [trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995]; DURKHEIM, É., *De la division du travail social*, 1893 [trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1971]; ENZENSBERGER, H. M., *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, 1993 [trad. it. *Prospettive sulla guerra civile*, Einaudi, Torino 1994]; FREUD, S., *Totem und Tabu*, 1913 [trad. it. *Totem e tabú*, in ID., *Opere*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1980, vol. 7]; ID., *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930 [trad. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971]; GIRARD, R., *La violence et le sacré*, 1972 [trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980]; JÄGER, H., *Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; JÜNGER, E., *In Stahlgewittern*, 1920 [trad. it. *Nelle tempeste d'acciaio*, Guanda, Milano 1990]; KNÖBL, W. e SCHMIDT, G. (a cura di), *Die Gegenwart des Krieges. Staatliche Gewalt in der Moderne*, Fischer, Frankfurt am Main 2000; LORENZ, K., *Das sogenannte Böse*, 1963 [trad. it. *Il cosiddetto male*, il Saggiatore, Milano 1969]; MOORE, B. JR, *Reflections on the Causes of Human Misery*, 1972 [trad. it. *Riflessioni sulle cause sociali delle sofferenze umane*, Edizioni di Comunità, Milano 1974]; MÜNKLER, H., *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Kreiges im politischen Denken*, Fischer, Frankfurt am Main 1992; NEUMANN, F., *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, 1942 [trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli, Milano 1977]; NICOLETTI, M., *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000; PETERS, E., *Torture*, Blackwell, Oxford 1985; POPITZ, H., *Phänomene der Macht*, 1986 [trad. it. *Fenomenologia del potere*, il Mulino, Bologna 1990]; REEMTSMA, J. P. (a cura di), *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Junius, Hamburg 1991; RUGGIERO, V., *Delitti dei deboli e dei potenti. Esercizi di anticriminologia*, Bollati Boringhieri,

Torino 1999; SCARRY, E., *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, 1985 [trad. it. *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, il Mulino, Bologna 1990]; SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum Europaeum*, 1950 [trad. it. *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991]; ID., *Theorie des Partisanen*, 1963 [trad. it. *Teoria del partigiano*, il Saggiatore, Milano 1981]; SCHNUR, R., *Revolution und Weltbürgerkrieg*, 1983 [trad. it. *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano 1986]; SOFSKY, W., *Traktat über die Gewalt*, 1996 [trad. it. *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998]; SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, 1908 [trad. it. *Riflessioni sulla violenza*, in ID., *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino 1963]; SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22 [trad. it. *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957]; VON STIETENCRON, H. e RÜPKE, J. (a cura di), *Töten im Krieg*, Alber, Freiburh-München 1995; TROTHA, T. (a cura di), *Soziologie der Gewalt*, Westdeutscher Verlag, Köln 1996; WALDMANN, P., *Terrorismus. Provokation der Macht*, Gerling Akademie, München 1998; WEBER, M., *Politik als Beruf*, 1919 [trad. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001].

Volontà

di Massimo Mori

1. Il rapporto tra il male e la volontà occupa una posizione di primo piano nella storia dell'etica. Innanzitutto il problema può essere posto nei termini piú radicali, chiedendosi se esista in generale un rapporto tra la volontà e il male. In altri termini: l'uomo può compiere volontariamente il *male*? Socrate difese il principio, ripreso e diffuso in diversi dialoghi platonici, secondo cui l'uomo vuole sempre il bene e il male è compiuto soltanto per ignoranza: «nessun saggio – si legge nel *Protagora* [345e] – ritiene che un uomo possa sbagliare volontariamente e commettere volontariamente azioni riprovevoli e cattive». Ma se cosí fosse – osserva Aristotele nell'*Etica Nicomachea* [1111b, 4-7] – cadrebbe ogni principio di responsabilità e «si dovrebbe dire che l'uomo non è causa né padre delle proprie azioni, come lo è dei figli». Il che viene smentito, oltreché dal comune modo di sentire, dal fatto che i legislatori comminano pene ai reprobi e conferiscono onori ai meritevoli. Contro il principio socratico-platonico del cosiddetto "intellettualismo etico" Aristotele difende quindi la possibilità che la volontà possa avere come oggetto il male: «la malvagità è volontaria». E questa convinzione si rivelerà ampiamente maggioritaria nella storia del pensiero occidentale.

Il riconoscimento della connessione tra la volontà e il male può tuttavia assumere forme diverse. Uno dei criteri fondamentali per determinare queste modalità è stato per secoli il rapporto tra volontà e intelletto. Una volontà illuminata dall'intelletto o dalla ragione su ciò che è buono o cattivo è infatti tendenzialmente meno incline al male di una facoltà di desiderare che operi in autonomia. In questo senso acquista un valore paradigmatico, ancora una volta, la posizione di Aristotele, per il quale la volontà è un "appetito razionale" (*orexis dianoetike*). Ma l'aspetto razionale si riferisce soltanto alla "deliberazione" (*bouleusis*) e alla "preferenza" (*proairesis*, a volte tradotta un po' forzatamente con "scelta"),

che hanno rispettivamente la funzione di ricercare i mezzi razionali per soddisfare il desiderio e di rendere operativo l'atto pratico. Poiché queste operazioni si inseriscono su un appetito che le precede e che dà inizio all'atto volontario, in Aristotele la razionalità della volontà si riferisce piú alle procedure necessarie per attuare il desiderio che alla sua valutazione. Ed è proprio su questa relativa funzionalità della razionalità al desiderio che si innesta la possibilità di volere azioni malvage, dando un'esecuzione razionale anche a desideri cattivi. Soltanto nel pensiero greco posteriore la razionalità della volontà implicherà l'applicazione al desiderio di criteri assiologici non funzionalistici, comportando la condanna della volontà che nasce da un appetito di per sé difforme dalla ragione. Nella scuola stoica, ad esempio, la tradizione dell'*eulogon orexis* [DIOGENE LAERZIO, VII, 1.116] viene continuata introducendo però una dualità radicale, spinta all'opposizione di saggezza e pazzia, tra l'appetito razionale e quello che anche minimamente si discosti dalla ragione. Mitigando leggermente il rigore del primo stoicismo Cicerone sosterrà che «la volontà è un appetito conforme a ragione, mentre l'appetito che è opposto alla ragione o troppo violento per essa è la libidine o cupidigia sfrenata che si trova in tutti gli stolti» [*Tusculanae*, IV, 6, 12]. Anche per Tommaso d'Aquino, che riprende esplicitamente la tradizione aristotelica, la possibilità che la volontà compia il male discende dalla sua mancata subordinazione all'intelletto. Pur essendo il *bonum* l'oggetto naturale della volontà, soltanto l'intelletto, che ha per oggetto il *verum*, può determinare la *ratio boni*, cioè il criterio per valutare il bene [*Summa Theologica*, I, q. 82, a. 3]. Una volontà che pretenda di agire indipendentemente dall'intelletto è quindi inevitabilmente esposta all'errore e, sul piano morale, al male.

Nell'età moderna la tesi secondo cui il bene e il male sono effetto della determinazione della volontà da parte della ragione è stata formulata in maniera paradigmatica da Kant. La volontà è "buona" in se stessa quando viene determinata esclusivamente e immediatamente dalla ragione, nella quale risiede una legge morale universale. Ogni altra forma di determinazione della volontà è riconducibile, direttamente o indirettamente, alla sensibilità e ai suoi moventi particolari. Dal punto di vista della moralità, quindi, qualunque volontà non sia determinata dal concetto del puro dovere è cattiva, anche se il suo oggetto può apparire esteriormente buono. Ma se la volontà dev'essere determinata soltanto dalla ragione, che è universale e necessaria, i criteri che definiscono la sua validità morale non possono essere materiali, cioè non indicano contenuti particolari e contingenti, ma devono essere esclusivamente formali, cioè relativi alla semplice corrispondenza della volontà con la legge morale. Di conseguenza anche il bene e il male, oggetto della volontà – intesi come bene e male morali [*Gute* e *Böse*], non come ciò che dà o toglie piacere [*Wohl* e *Übel*] – non sono concetti determinabili contenutisticamente prima della legge morale, in modo da essere usati come criteri per valutare la bontà dell'azione. Al contrario è soltanto l'applicazione della legge morale, cioè l'assoluta conformità della volontà alla ragione, che determina il bene o il male come oggetti della volontà stessa. «*Gute* e *Böse* designano sempre una relazione alla volontà in quanto determinata dalla legge razionale a fare di qualcosa il suo oggetto» [*Critica della ragion pratica*, A 105]. Attraverso questa dottrina Kant ottiene pertanto un duplice obiettivo. Da un lato spoglia il male (come il bene) di qualsiasi realtà oggettiva, intesa come qualcosa di preesistente all'atto della volontà, e lo risolve completamente nell'oggetto prodotto dalla volontà stessa. D'altro lato, poiché la bontà della volontà consiste nell'essere determinata dalla ragione, egli fornisce contemporaneamente un criterio oggettivo e universale per definire ciò che è male e ciò che è bene. In questo senso convergono in Kant due esigenze che tradizionalmente appartenevano a tradizioni diverse: per un verso il filone razionalistico, che intende definire il male e il bene secondo criteri universalmente riconoscibili, e per l'altro il filone volontaristico, che riduce male e bene a oggetti della volontà, indebolendo (o negando completamente) la loro consistenza autonoma, soprattutto metafisica. A questo secondo indirizzo conviene dunque rivolgersi ora.

2. Rispetto alla tradizione razionalistica, una piú stretta connessione tra la volontà e il male è ipotizzata in quelle posizioni filosofiche in cui la volontà acquista autonomia dall'intelletto o, talvolta, afferma il proprio primato su di esso. Una volontà completamente autonoma comporta infatti una sua diretta causazione del bene e del male, spesso indipendentemente dalle indicazioni che provengono dalla ragione o dall'intelletto. Il male appare cosí non già una realtà precedente alla scelta, bensí il semplice oggetto di una volontà cattiva. Questa concezione si sviluppa con il pensiero cristiano dei primi secoli, quando l'elemento della volontà recupera i suoi diritti rispetto agli aspetti noetici prevalenti nel pensiero greco. Il maggiore rilievo dato alla volontà è in parte dovu-

to alla sua centralità nella concezione cristiana dell'uomo: essendo una delle determinazioni fondamentali del Dio-persona (in contrapposizione alla definizione aristotelica della divinità come "pensiero del pensiero"), la volontà si riverbera nella costituzione essenziale dell'essere umano, fatto a immagine e somiglianza divina. Ma nella cultura cristiana la dottrina secondo cui è la volontà a causare il male presenta due motivazioni piú specifiche. In primo luogo, considerando il male un prodotto della volontà, i Padri della Chiesa evitano il pericolo di una sua ipostatizzazione, in aperta polemica con il manicheismo: questa setta vede infatti negli opposti principî del bene e del male due realtà autonome che non dipendono dalla volontà umana ma, al contrario, trovano in essa il teatro del loro scontro. In secondo luogo, e di conseguenza, l'imputazione del male alla volontà presuppone la dottrina del libero arbitrio – generalmente accettata dai Padri della Chiesa – in base alla quale l'uomo può scegliere indifferentemente tra il bene e il male. Entrambe le soluzioni cristiane – riduzione del male a effetto della volontà e riconoscimento del libero arbitrio – restituiscono all'uomo la piena responsabilità delle sue cattive azioni: cosa di estrema importanza in una concezione religiosa con un preciso impianto normativo e prescrittivo, il cui rispetto o la cui infrazione comportano il premio o il castigo eterno. Questi due aspetti ricorrono frequentemente in Tertulliano, in Origene, in Lattanzio, in Crisostomo. Clemente Alessandrino li esprime molto bene quando da un lato ricorda che il «peccato sta nell'atto, non nell'essere» (e quindi è opera della volontà umana, non di quella divina) e dall'altro osserva che «né le lodi né i biasimi, né gli onori né le punizioni sono giuste, se l'animo non ha la libertà di indirizzarsi verso un atto o di distogliersene, cioè se la malvagità è involontaria» [*Stromata*, IV, 13, 93; I, 17, 83].

Ma nella patristica cristiana la connessione tra la volontà e il male trova la sua migliore teorizzazione nell'opera di Agostino, soprattutto nella prima parte della sua riflessione, quando appunto appariva della massima urgenza la polemica antimanichea. I capisaldi di questa posizione sono la dottrina del male come *privatio boni* e la difesa del libero arbitrio. Tutte le cose create sono buone, in quanto Dio ha conferito loro misura, forma e ordine. Il male non è una realtà positiva, ma appunto nient'altro che «corruzione o della misura o della forma o dell'ordine naturale» [*De natura boni*, I, 4]. La volontà del male non è quindi «il desiderio di una natura cattiva, ma la rinuncia a una migliore» [*ibid.*, II, 36].

La volontà libera è di per sé un bene, poiché senza di essa «nessuno può vivere rettamente»: essa diventa cattiva soltanto in quanto l'uomo ne fa un cattivo uso [*De libero arbitrio*, II, 18, 48]. Anche quando pecca la volontà non è un male in sé, cosí come non sono mali i beni desiderati dal peccatore: «male è soltanto il suo distogliersi dal bene immutabile e il rivolgersi ai beni mutevoli» [*ibid.*, II, 19, 53]. Il peccato, il "movimento" con cui la volontà si distoglie da Dio per rivolgersi alle creature, è dunque soltanto un *defectivus motus*, un movimento difettivo. E tuttavia esso implica la responsabilità dell'uomo in quanto, a differenza del moto della pietra che tende necessariamente verso il basso, non è un movimento "naturale", ma "volontario". Soltanto in quanto vuole, l'animo è mosso ad amare le realtà inferiori in luogo di quelle superiori. Dal che discende la piena responsabilità dell'uomo nel volere il male, nel non saper dirigere la propria volontà verso Dio e i beni superiori. «Non trovo affatto che cosa dire mio, se la volontà con la quale voglio e non voglio non è mia. Ragion per cui, se attraverso essa compio qualche azione cattiva, a chi dev'essere imputata se non a me?» [*ibid.*, III, 1,2]. La stessa colpa originaria, da cui derivano tutti i peccati successivi deve essere imputata alla libera volontà dell'uomo: «chi invero ha abbandonato Dio seguendo il suo libero arbitrio, ha subíto il giusto giudizio di Dio» [*De correptione et gratia*, X, 28].

Probabilmente a causa dell'influenza esercitata dalla tradizione mistica (in particolare dalla teologia negativa dello Pseudo-Dionigi), l'opposizione tra volontà e intelletto subisce nel corso del Medioevo una profonda radicalizzazione. Soprattutto la scuola francescana, con Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, trasforma questa opposizione nella tesi del primato della volontà sull'intelletto, venendo di conseguenza a modificare anche la concezione del rapporto tra la volontà e il male. Scoto è molto esplicito per quanto riguarda il carattere autonomo della volontà, intesa come principio di autodeterminazione. «Null'altro che la volontà può dirsi causa totale della volizione nella volontà» [*Ordinatio*, II, d. 25, q. u]. Da ciò consegue non solo l'indipendenza della volontà dall'intelletto, ma l'inversione del rapporto, per cui «la volontà, che comanda all'intelletto, è causa superiore rispetto all'atto di intellezione» [*ibid.*, II, d. 49, q. *ex latere*]. L'intelletto è necessitato dal suo oggetto naturale, che è il vero: non può quindi non dare il suo assenso alla verità quando questa consegua dai primi principî o da conclusioni correttamente tratte da essi. La volontà invece, che

è «libera in tutti i suoi atti», può dare l'assenso a ciò che vuole. Essa non è quindi necessitata neppure dal bene, che può anche decidere di non perseguire preferendogli il male, pur avendo perfetta conoscenza dell'uno e dell'altro. È vero che – secondo la tradizione agostiniana cui Scoto aderisce – l'oggetto proprio della volontà è il bene, in quanto essa non può che volere (*velle*) il bene e non volere (*nolle*) il male. Ma la volontà consiste anche nel potere di autodeterminarsi a favore di beni opposti (nel caso del *velle*) o di mali opposti (nel caso del *nolle*). Diventa quindi molto importante il tipo e il grado di bene che si vuole o di male che non si vuole. A questo punto è determinante la distinzione scotiana tra la volontà come *affectio commodi*, intesa alla ricerca del proprio vantaggio materiale e naturale, e la volontà come *affectio iustitiae*, cioè come aspirazione al bene in assoluto. In quanto essere razionale, l'uomo dovrebbe sempre far prevalere la ricerca della giustizia su quella del vantaggio personale (riservato invece agli esseri non razionali), ma la capacità di autodeterminazione della volontà fa sí che essa, nell'opposizione tra il vantaggio e la giustizia (oppure in quella tra un vantaggio minore e uno superiore), possa preferire il primo termine al secondo, contro ogni indicazione che proviene dall'intelletto.

In età moderna la tesi dell'autonomia della volontà dall'intelletto è ripresa da Cartesio, nel senso che mentre la «facoltà di concepire» è «di una piccolissima estensione», la volontà «è cosí vaga e cosí estesa che non è racchiusa in nessun limite». Proprio questa illimitata estensione della volontà, che può avere qualsiasi oggetto, la porta a prevaricare l'intelletto, dando il proprio assenso o consenso anche a ciò che quest'ultimo indica come falso o come cattivo. Di qui l'origine dell'errore, sul piano conoscitivo, e del male, su quello morale.

> Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo che la volontà, essendo molto piú ampia e piú estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sí che io mi inganni e che pecchi [*Meditationes de prima philosophia*, II].

Cartesio riconosce dunque alla volontà la piena libertà di scegliere tra il bene e il male – ancorché il suo razionalismo lo induca poi a correggere questa posizione, considerando come autentica libertà soltanto la scelta del bene alla luce delle indicazioni dell'intelletto. Ma nel dibattito morale postcartesiano le ragioni del determinismo prevalgono ampiamente sulla difesa della libertà umana. Di conseguenza il rapporto tra la volontà e il male, quando non scompaia del tutto, tende a perdere la sua qualificazione morale. Se la volontà indica puramente, come per Hobbes, l'appetito che prevale sugli altri in quel conflitto psicologico che chiamiamo deliberazione, non c'è una volontà buona o una cattiva, ma soltanto appetiti che risultano utili o dannosi. Se l'atto della volizione è il modo necessario in cui si manifesta il pensiero, che a sua volta è un attributo dell'unica sostanza infinita autodeterminantesi secondo un ordine necessario – sostiene Spinoza – male e bene diventano concetti relativi che non hanno significato dal punto di vista del tutto. E anche laddove conserva la sua valenza morale, il male compiuto da una volontà non libera diventa un effetto inevitabile. Secondo Locke, quando la volontà sia determinata non dall'intelletto ma da un "disagio" psichico incontrollabile razionalmente, il beone continuerà a volere il suo male per quanto la ragione gli consigli la sobrietà: soltanto se la considerazione razionale riesce ad avere la stessa forza emotiva del disagio, o meglio a produrre essa stessa un disagio ben indirizzato, la volontà si volge al bene. Persino Leibniz, per il quale viviamo nel migliore dei mondi possibili, in un mondo cioè in cui si è realizzata la maggior quantità di bene compatibile con la minima quantità di male, ritiene raro il caso in cui la volontà è determinata dall'intelletto pratico e dalla coscienza del bene: per lo piú essa è condizionata da "piccole percezioni" inconscie o anche da impulsi che superano la soglia della consapevolezza, ma che rimangono comunque legati alle necessità della sensibilità e del corpo.

3. Le posizioni concettuali esaminate finora sono discriminate dalla dicotomia tra intelletto e volontà o, all'interno della seconda alternativa, tra libertà e determinismo. Tuttavia esse hanno in comune la possibilità che la volontà si indirizzi al bene non meno che al male; anzi in molti casi si parte dal presupposto che il bene sia il suo oggetto piú naturale. Diversa – anche se talvolta concomitante – è la posizione di chi stabilisce un rapporto molto piú stretto tra la volontà e il male, considerando la prima come necessariamente inclinata al secondo. Anche in questo caso si tratta di una concezione che si sviluppa all'interno del cristianesimo per poi caratterizzare il protestantesimo moderno e, attraverso di esso, alcune filosofie contemporanee. E anche in questo caso lo sfondo culturale da cui essa emerge va ricercato in un conflitto teolo-

gico tra la Chiesa e un movimento eterodosso, il pelagianesimo, il quale sostiene che la colpa di Adamo non corrompe definitivamente la volontà umana, ma lascia all'uomo la libertà di compiere il bene anche senza una Grazia particolare. Per tutelare la funzione salvifica della Grazia, la Chiesa si trova quindi a dover difendere l'incidenza del peccato originale sull'intera serie delle generazioni umane: la volontà dell'uomo, ormai irrimediabilmente corrotta, inclina necessariamente al male e può essere restituita alla sua originaria capacità di fare il bene soltanto dalla Grazia divina.

Agostino è un termine di riferimento fondamentale per la teorizzazione filosofica del peccato originale come principio di corruzione della volontà umana. La colpa di Adamo, commessa liberamente e volontariamente, ha modificato la natura dell'uomo in tutti i suoi aspetti, compreso l'esercizio della volontà. Si è quindi invertito il rapporto tra volontà e male. Nella condizione edenica la volontà era libera di scegliere tra il bene e il male (poteva non peccare): era dunque la volontà a produrre, eventualmente, il male attraverso il peccato. Dopo la caduta è invece il peccato a condizionare la volontà, rendendola incapace di volere il bene o, quandanche lo voglia, di compierlo (non può non peccare). Soltanto per mezzo della Grazia la natura dell'uomo viene come ricreata e la volontà riacquista la sua capacità di volere e di fare il bene. Ma la Grazia, come la fede che l'accompagna, è un dono gratuito di Dio e nulla può fare l'uomo volontariamente per acquisirla: a ciò non servono neppure le opere buone, che ne sono non già la causa, ma piuttosto l'effetto. Finchè non interviene la Grazia riparatrice e restauratrice, la volontà umana non è piú pienamente libera. Piú precisamente essa è insieme libera e non libera. «Senza il soccorso di Dio non fai nulla, intendo nulla di buono. Infatti senza il soccorso di Dio hai solo la volontà, libera per quanto non sia libera, di fare il male» [*Sermones*, 156, II, 12]. La volontà non è libera perché è schiava del peccato e incapace di volere o di compiere il bene. Ma nello stesso tempo è libera perché l'uomo continua comunque a disporre del libero arbitrio, che Agostino identifica sostanzialmente con la stessa volontà, cioè con la semplice presenza di un moto coscientemente volontario dell'animo. La dottrina del libero arbitrio può cosí permanere accanto a quella della Grazia come condizione necessaria per compiere il bene. Si può discutere sulla coerenza di questa posizione di Agostino; tuttavia è un dato di fatto che la sua evoluzione di pensiero non comporta alcun ribaltamento, ma semplicemente uno spostamento d'accento. Nella prima fase, in cui prevale la preoccupazione antimanichea, egli pone in primo piano l'elemento del libero arbitrio rispetto al soccorso della Grazia divina – che è comunque sempre presupposto –; nella fase piú matura, quando incombe la minaccia del pelagianesimo, egli accentua la necessità della Grazia senza negare il libero arbitrio, considerato anzi condizione essenziale affinché la Grazia possa operare.

Agostino distingue dunque la questione del libero arbitrio da quella della libertà. Se il libero arbitrio è pressoché sinonimo di volontà, la libertà (che egli chiama talvolta anche la "libertà vera"), consiste nella capacità di fare il bene, cioè nella libertà della volontà dal male. Questa concezione negativa della libertà, come esenzione dal male e dal peccato, proviene ad Agostino dal suo studio delle lettere di Paolo. La differenza è soltanto che in Paolo il problema del libero arbitrio non si pone neppure. L'alternativa è soltanto tra l'essere «schiavi del peccato» oppure «servi della giustizia». La sola libertà è quella di essere esenti dalla servitú opposta a quella cui si è sottomessi: quando gli uomini sono «schiavi del peccato» sono «liberi dalla giustizia», mentre se la Grazia li rende «liberi dal peccato», diventano «servi di Dio» [*Lettera ai Romani* 6, 17-22]. In un caso la volontà è piegata al male, nell'altro è determinata al bene.

Piú fedele alla lettura paolina – per quanto sia debitore anche ad Agostino – è Martin Lutero, per il quale la volontà dell'uomo corrotto non può che avere come oggetto il male. Inteso come libertà di scelta, il libero arbitrio è un concetto «oscuro e ambiguo», che merita di essere messo nel novero di quelle «favole a proposito delle quali i Cristiani litigano e che Paolo ordina di evitare» [*De servo arbitrio*, ed. Weimar, vol. XVIII, 653]. Inteso invece agostinianamente come sinonimo di volontà, il libero arbitrio indica una «volontà malvagia», che «non può volere che il male» [*ibid.*, 712]. La volontà ricerca invece il bene quando l'uomo, attraverso la fede e la Grazia, gode di quella "libertà cristiana" – l'unica vera, l'unica possibile – che consiste nell'essere liberati dal male e dal peccato. La posizione di Lutero viene radicalizzata da Giovanni Calvino. Prima del peccato originale, l'uomo godeva del libero arbitrio per poter scegliere tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto, che gli venivano chiaramente indicati dalla sua intelligenza. Ma in seguito alla caduta, pur continuando ad avere una nozione naturale del bene e del male, l'uomo non può piú compiere il bene poiché gliene manca la volontà. «Essendo legata e tenuta

prigioniera nella servitú del peccato, la volontà non può in alcun modo desiderare il bene, e tanto meno applicarvisi» [*Institutio Christianae Religionis*, II, III, 5]. In questa prospettiva ogni residuo di libero arbitrio è esplicitamente escluso. La dottrina della predestinazione, che già Lutero, come Agostino, sosteneva, senza però esasperarne il carattere di gratuità, si traduce in Calvino nell'esplicita teorizzazione della "doppia predestinazione". La conversione della volontà dal male al bene, cioè la Grazia per fede, è opera esclusiva di Dio che elegge gli uni e condanna gli altri in base a disegni imperscrutabili quanto giusti.

4. Concettualmente analoghe alla tradizione protestante e alle sue radici paolino-agostiniane sono le concezioni filosofiche che vedono nel male e nel peccato l'essenza della condizione umana, cioè quanto distingue la finitezza ontologica dell'uomo da Dio. In questa prospettiva il male non è tuttavia considerato soltanto da un punto di vista metafisico, bensí anche – ed è ciò che interessa qui – come un effetto della volontà del quale l'uomo è pienamente responsabile. Il pensiero di Kierkegaard fornisce una delle migliori esemplificazioni di questa posizione. Da un lato il male, o piú cristianamente il peccato, si configura come una colpevolezza ontologica originata dalla distanza tra uomo e Dio: in quanto tale esso non può risultare da una scelta, da un «atto di *liberum arbitrium* astratto». Lo stesso "salto" dalla condizione edenica alla condizione di colpa rappresenta un paradosso inesplicabile per la ragione. E tuttavia il passaggio dalla peccabilità alla peccaminosità è imputato alla responsabilità umana, in quanto è espressione di quell'angoscia che è la "vertigine della libertà" dell'uomo.

> Colui che, mediante l'angoscia, diventa colpevole è di certo innocente; infatti non era lui, ma l'angoscia, una potenza estranea, che lo prese; una potenza che egli non amava, ma di cui si angosciava [...] Eppure egli è colpevole, perché si lasciò cadere nell'angoscia che, pur temendola, amava [*Il concetto dell'angoscia*, I, § 5].

Il peccato rappresenta dunque un paradosso in quanto l'uomo è di fatto colpevole anche di ciò di cui razionalmente non lo si può ritenere colpevole. E ciò che dà concretezza e positività a questo peccato è proprio il fatto che nella concezione cristiana, che Kierkegaard condivide, esso «consiste nella volontà, non nella conoscenza». L'intellettualismo etico di Socrate denuncia il limite dell'intera cultura greca, la quale era «troppo felice, troppo ingenua, troppo estetica, troppo ironica, troppo spiritosa [...] troppo peccaminosa per poter comprendere che un uomo scientemente possa tralasciare di fare il bene, oppure coscientemente, conoscendo il bene, fare il male» [*La malattia mortale*, parte II, A, cap. II].

La concezione secondo cui il male è insieme espressione della condizione ontologica dell'uomo e oggetto della sua volontà è presente anche nel secondo Schelling, soprattutto nel periodo della cosiddetta "filosofia della libertà", in cui egli recupera ampiamente la tradizione mistica tedesca, da Jakob Böhme a Franz Baader. L'influenza subita da parte di quest'ultimo induce Schelling ad applicare non solo a Dio, ma a tutte le cose, la dottrina dei due princípî: il principio oscuro del fondamento da cui nascono e il principio luminoso dell'intelletto che conferisce loro la forma. Ma mentre in Dio i due princípî sono indissolubilmente uniti, per cui l'oscurità del fondamento si sviluppa necessariamente nella chiarezza dello spirito, nell'uomo essi rimangono distinti. La volontà individuale, che scaturisce dal fondamento, può quindi divenire volontà universale espressa nello "spirito dell'amore", secondo quanto è richiesto dalla luce dell'intelletto, ma può anche consolidarsi come volontà particolare, come "egoismo", seguendo l'impulso che proviene dalla bramosia del fondamento. In questa volontà di contrapposizione dell'individuo al tutto consiste il male, il quale non ha tuttavia soltanto una dimensione metafisica, conseguenza della diversità ontologica dell'uomo da Dio, ma anche morale, essendo effetto di una libera scelta. La libertà è infatti definita da Schelling come «facoltà del bene e del male», ancorché questa scelta non venga compiuta di volta in volta nei diversi momenti della vita individuale, ma sia operata una volta per tutte, in una condizione di assoluta extratemporalità, all'atto della creazione. Ciascun individuo, per quanto sia determinato dal suo carattere in ogni sua scelta attuale, è responsabile di essere quel particolare individuo, di aver "voluto" quel carattere che ormai necessariamente lo condiziona. Il male che si compie è quindi contemporaneamente conseguenza della caduta, e quindi della distanza ontologica dell'uomo da Dio, ed espressione della volontà umana, che è richiamata alla sua responsabilità di volere ciò che vuole.

Quanto questa concezione schellinghiana del male e della libertà dell'uomo abbia influenzato Heidegger emerge chiaramente dal suo corso sulle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling. Poco importa che la cesura tra uomo e Dio, che in Schelling ha primariamente carattere teologico, si traduca in Heidegger nella "commessura dell'essere", che esprime il rap-

porto tra la dimensione ontologica e quella ontica, tra l'essere e l'ente. In ogni caso la condizione dell'ente è metafisicamente connotata dalla deiezione, dalla perdita di autenticità e, quindi, seppure in un senso non prettamente morale, dal male. E anche in questo caso il male esprime insieme una condizione metafisica e un "destino" voluto. Da un lato – nell'interpretazione appropriante che Heidegger dà di Schelling – il male è l'essenza costitutiva dell'uomo, la cui creazione consiste nella "singolarizzazione informante", nella specifica mescolanza di bene e di male che lo caratterizza come individuo. D'altro lato questa specificità è l'effetto di una "decisione" (*Entschlossenheit*) attraverso la quale l'uomo si decide e si "apre" (*entschliesst*) a quella specifica propensione per il bene e per il male, a quella particolare singolarizzazione del rapporto bene/male, che lo costituisce come esserci. Sullo sfondo vi è la convinzione tipicamente esistenzialistica (presente anche in Jaspers e, in forma diversa, in Sartre) che l'uomo deve prendere su di sé la responsabilità del proprio destino, con quanto di bene e di male in esso vi sia, facendo convergere la situazione esistenziale, in cui "è gettato", con un "progetto" che è anche voluto. L'elemento del male, che riceve rilievo e connotazione diversi nei singoli autori (chiarissima la sua rilevanza nella "situazione-limite" di Jaspers), non può essere negato o neutralizzato in una manifestazione metafisica di cui non si è responsabili, ma deve essere assunto su di sé come il proprio male, indipendentemente poi dal fatto che l'esito ricercato sia di natura ontologica (l'apertura all'essere di Heidegger), teologica (l'apertura alla trascendenza di Jaspers, sulle orme di Kierkegaard) o antropologica (l'impegno nella società e nella storia di Sartre e Merleau-Ponty).

Negli esempi finora addotti per illustrare la convinzione filosofica secondo cui l'uomo è responsabile di un male che nello stesso tempo definisce la sua condizione ontologica, la volontà cui si è fatto riferimento è quella umana. Ma l'obiettivo è conseguito anche piú agevolmente se la volontà responsabile del male non è solo individuale, bensí esprime la forza metafisica assoluta che sta alla base dell'intera realtà. È questa la proposta di Schopenhauer, per il quale le diverse volontà umane non sono che manifestazioni fenomeniche, al pari di tutte le altre realtà del mondo come "rappresentazione", di un'unica volontà noumenica. Che l'oggettivazione della volontà "trascendentale" comporti l'esistenza del male, inteso non tanto in senso morale, quanto nella sua valenza fisica e psichica, come dolore e sofferenza, è conseguenza di due fatti. In primo luogo, realizzandosi nella pluralità degli individui fenomenici, la "volontà di vivere" deve comprimere la sua inesauribile energia entro le condizioni dello spazio, del tempo e della materia, comportando una lotta senza tregua in cui le singole oggettivazioni della volontà si contendono reciprocamente ciascuno di questi elementi. In secondo luogo la volontà di vivere si traduce in un'aspirazione infinita, sempre destinata ad avere un esito negativo per l'uomo: infatti, nella misura in cui essa non si realizza, comporta dolore e, nella misura in cui si appaga, noia. La vita dell'uomo «oscilla quindi come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia» [*Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 57].

La concezione di Schopenhauer influenzerà da un lato il filone del pessimismo ottocentesco, soprattutto tedesco, ma non solo (ad esempio Leopardi). Ma la coscienza che l'oggettivazione della volontà di vivere comporta conflitto e sofferenza sarà ripresa soprattutto da Nietzsche, riferendola a quella energia vitale che egli andrà progressivamente definendo come "volontà di potenza". L'atteggiamento di Nietzsche rispetto alla "volontà di vivere" sarà tuttavia opposto a quello di Schopenhauer. Questi auspica che al male della vita ci si possa sottrarre attraverso la realizzazione della "nolontà", cioè attraverso la negazione della volontà che lo produce; Nietzsche viceversa riterrà che alla vita si debba comunque "dire di sí", coltivando un atteggiamento di accettazione totale in cui l'uomo riesce a porsi «al di là del bene e del male». A Schopenhauer e a Nietzsche dev'essere attribuita la responsabilità di alcuni esiti irrazionalistici della cultura del Novecento, anche per quanto riguarda il rapporto tra la volontà e il male; ma a essi va attribuito anche il merito di aver mostrato come la radice del male sia da ricercarsi nell'inconscio di una volontà che opera nell'uomo impersonalmente. Capire che questo inconscio non risiede in una forza metafisica o cosmica, ma nelle stesse energie psichiche dell'uomo, sarà invece merito di Freud e della psicanalisi, che mostreranno quanto sia complesso, e a volte insondabile, il rapporto che lega la volontà umana al male.

Bibliografia.

ADLER, M. J., *The Idea of Freedom*, Greenwood Press, Westport (Conn.) 1973; BAUSOLA, A., *La libertà*, La Scuola, Brescia 1985; BIERI, P., *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Hanser, München 2001;

BOURKE, V. J., *Will in Western Thought*, Sheed and Ward, New York 1964; CAPIZZI, A., *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1963; DESSÌ, P., *Le metamorfosi del determinismo*, Milano 1997; HACKING, I., *The Taming of Chance*, 1990 [trad. it. *Il caso domato*, il Saggiatore, Milano 1994]; MARTINETTI, P., *La libertà*, Boringhieri, Torino 1965; MORI, M., *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001.

Indice dei nomi

Accarino, Bruno, 324.
Accetto, Torquato, 195, 209, 254.
Adler, Alfred, 233.
Adler, Mortimer Jerome, 377.
Adorno, Theodor Wiesengrund, IX n, 13, 15, 17, 115, 116, 319, 324.
Adso di Montier-en-Der, 304.
Aezio, 211, 212.
Agamben, Giorgio, 39, 40, 52, 115, 262, 363.
Agostino, Aurelio, santo, XIII e n, XIV e n, XVI n, XVII e n, XVIII e n, XIX e n, 58, 70, 82, 83, 94, 95, 105, 120, 163-67, 182, 191-94, 209, 219, 237, 248, 250, 251, 269, 274, 305, 341-43, 346, 351, 353, 357, 368, 372-74.
Alessandro III, re di Macedonia, *detto* Magno, 258.
Allison, Henry E., 182.
Althusser, Louis, 16, 17.
Ambrogio, santo, 248.
Améry, Jean, 115.
Anassimandro di Mileto, XIII, 93, 327.
Anders, Günther, 71-73, 79, 262.
Annen, Martin, 200.
Anselmo d'Aosta, 269.
Arendt, Hannah, XVI n, XXIX e n, XXXII, 14, 15, 17, 30-38, 40, 42, 51, 52, 62, 63, 66, 79, 95, 114, 115, 175-82, 209, 261, 262, 320, 324, 355, 356, 363.
Arenhoevel, Diego, 281.
Aristotele, 57, 92, 119, 185, 187-91, 207, 209, 213, 230, 238, 239, 241, 243, 249, 252, 262, 365, 366.
Arlacchi, Pino, 90, 125, 130.
Armao, Fabio, 87, 90, 363.
Arnauld, Antoine, 345.
Arndt, William B., 287, 297.
Aron, Raymond, 362, 363.
Asor Rosa, Alberto, 77, 79.
Aubigné, Théodore-Agrippa d', 320.
Augé, Marc, 147, 158.
Aviau de Ternay, Henri d', 182.

Baader, Franz Xaver Benedict von, 375.
Baczko, Bronislaw, XXIV n, XXV n, 314, 324.
Baeyer, Walter von, 27, 29.
Bairoch, Paul, 125, 130.
Bakunin, Michail Aleksandrovič, 315.
Ballerini, Andrea Carlo, 337.
Balmas, Enea, XVI n.
Barca, Luciano, 90.
Barison, Ferdinando, 22, 29.
Barth, Karl, 96, 97, 103, 272, 279, 349-51.
Bataille, Georges, 323.
Bates, Herbert Ernest, 245.
Baudelaire, Charles, XXVII, 258.
Bauman, Zygmunt, 31, 37-39, 42, 51, 52, 116.
Baumeister, Friedrich Christian, 195, 209.
Bausola, Adriano, 229, 377.
Bayle, Pierre, XVIII e n, XX, XXIII e n, XXV, 94, 274, 347, 348, 351.
Bean, Constance A., 262.
Becchi, Ada, 87, 90.
Becchi, Ricciardo, 253.
Beck, Ulrich, 66, 68, 79, 89, 90.
Belloli, Paola Giulia, 66.
Benjamin, Walter, 323, 354, 363.
Benso, Silvia, XI n.
Bensoussan, Georges, 114, 116.
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič, 280.
Berger, Peter L., XXXIII.
Bernardo di Clairvaux, santo, XVI, 307.
Bernstein, Richard J., 30, 52.
Besançon, Alain, 318, 324.
Bettelheim, Bruno, 63, 64, 66, 80, 86, 90, 111, 113, 116, 354, 363.
Bettetini, Maria, 209.
Bianchi, Ugo, 101, 103.
Bieri, Peter, 66, 377.
Billicsich, Friedrich, 263, 281.

Binswanger, Ludwig, 20, 23, 25, 29.
Blauner, Robert, 8, 17.
Block, Alan A., 88, 90.
Blyenbergh, Willem van, 273.
Bobbio, Norberto, XXVIII n, 360, 363.
Bodei, Remo, 245, 263.
Boehmer, Paul, 281.
Bohatec, Josef, 182.
Böhme, Jacob, 102, 375.
Bonacina, Giovanni, 94, 103.
Bonanate, Luigi, 363.
Bonaventura da Bagnorea (Giovanni Fidanza), santo, 4.
Bonhöffer, Dietrich, 95.
Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa, 253.
Borgna, Eugenio, 22, 29.
Borne, Etienne, 182.
Botero, Giovanni, 311.
Bourke, Vernon Joseph, 378.
Bouthoul, Gaston, 363.
Boyle, Robert, 273.
Brecht, Bertold, 10.
Brede, Werner, 324.
Brentano, Franz, 240.
Brossat, Alain, 116.
Broszat, Martin, 38.
Brown, Peter, 263.
Browning, Christopher R., 31, 52, 116.
Bruch, Jean-Louis, 182.
Buber, Martin, XI n, XVII n.
Bultmann, Rudolf, XI.
Burke, Kenneth, 157.
Bussani, Rossana, 133, 142.

Caillois, Roger, 359, 363.
Calvino, Giovanni, 373, 374.
Campanella, Tommaso, 315.
Camus, Albert, 328.
Canetti, Elias, 70, 80, 327, 356, 363.
Cannon, Walter, 153, 158.
Cantelli, Gianfranco, XVIII n, 351.
Capizzi, Antonio, 378.
Caritat de Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, XXIV e n.
Carotenuto, Aldo, 337.
Cartesio, Renato, *vedi* Descartes, René.
Casagrande, Carla, XVI n, 66, 167, 182.
Cassese, Antonio, 90, 114, 116.
Cassirer, Ernst, XXIII n, 274.
Castel, François, 281.
Catanzaro, Raimondo, 90.
Catilina, Lucio Sergio, 82.
Cesare, Gaio Giulio, 83.
Chadwick, Ruth F., 182.
Chardin, Philippe, 263.
Chasseguet Smirgel, Janine, 286, 297.
Chirot, Daniel, IX n.
Christie, Nils, 89, 90.
Cicerone, Marco Tullio, 256, 366.
Cioran, Emile Michel, 69, 73, 80, 245.
Clausewitz, Carl (Karl) von, 85, 358, 363.
Clemens, Detlev, 67.
Clemente Alessandrino (Tito Flavio Clemente), 368.
Clinton, Bill (William Jefferson), 65.
Cohen, Daniel, 130.
Cohen, Joel E., 80.
Cohen, Stanley, XXXIII.
Cohn, Norman, 107, 116.
Colli, G., 67.
Collins, Anthony, 274, 281.
Colpe, Carsten, X n, 182.
Condorcet, *vedi* Caritat de Condorcet.
Conquest, Robert, 116.
Constant de Rebecque, Benjamin-Henri, 206, 207, 209, 210.
Copjec, Joan, 182.
Cordero, Franco, 90.
Corni, Gustavo, 110, 116.
Cotta, Sergio, 355, 363.
Cottingham, John, 263.
Couliano, Ioan Petru, 100, 103.
Croce, Benedetto, 320.
Cureau de la Chambre, Marin, 254.

Dale, Andrew Murray, 148, 158.
Daly, Herman E., 76, 79, 80.
Dante Alighieri, 248, 249, 253, 260, 306.
Danton, Robert, XXIII n.
Dasgupta, Partha, 130.
Débord, Guy, 7, 17.
Delendi, Mario, 142.
Della Porta, Giambattista, 254.
Delumeau, Jean, 66.
De Martino, Ernesto, 68, 72, 80.
De Masi, Franco, XXXI n, 294, 297.
Denker, Rudolf, 195, 209.
Derrida, Jacques, 4, 209, 357, 363.
Descartes, René, XVII n, XX n, 196-99, 205, 207, 209, 238-40, 246, 255, 263, 346, 370.
Dessí, Paola, 378.
Di Bella, Luigi, 137.
Dickens, Peter, 7, 17.
Diels, Hermann, 211, 229.
Dietzsch, Steffen, 209.
Dihle, Albrecht, 263.
Dinouart, Joseph-Antoine-Toussaint, 210.
Diogene Laerzio, 366.
Doniger O'Flaherty, Wendy, XIV n, 91, 103.

Donoso Cortés, Juan Francisco Maria, 306.
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, XXVII e n, XXVIII e n, 60, 66, 180, 258, 307.
Douglas, Mary, 157, 158.
Dracone, 354.
Drewermann, Eugen, XV n, 103.
Dreyfus, Ginette, 351.
Drèze, Jean, 125, 130.
Duns Scotus, Johannes, 167, 182, 369, 370.
Durkheim, Émile, 5, 354, 363.
Dworkin, Ronald, 321.

Eckhart di Hochheim, 219-22, 229.
Ehrenburg, Ilja, 116.
Ehrlich, Anne H., 75, 80.
Ehrlich, Paul R., 75, 80.
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 234, 245.
Eichmann, Adolf (Karl Adolf), 30, 31, 33-36, 42, 63, 64, 95, 179, 180.
Einstein, Albert, 231, 232, 235.
Eisenstein, Zillah R., 233, 245.
Ekhnaton (Amenofi IV), 99.
Eliade, Mircea, XII n.
Elisabetta II Windsor, regina d'Inghilterra, 65.
Ellis, Havelock, 284, 289, 297.
Elster, Jon, 130.
Empedocle, 230, 232.
Enzensberger, Hans Magnus, 69, 80, 361, 363.
Epicuro, 93, 94, 339, 351.
Eraclito di Efeso, 92.
Erasmo da Rotterdam, 168, 270.
Ercoleo, Marisa, 281.
Eschilo, 56, 93.
Escobar, Roberto, 112, 116.
Esposito, Costantino, 182.
Esposito, Roberto, 52, 66, 324.
Euripide, 213, 248, 301, 302.
Evans-Pritchard, Edward Evan, 152-54, 158.

Fabris, Adriano, 182.
Fackenheim, Emil L., 182.
Faggin, G., 229.
Favret-Saada, Jeanne, 158.
Fernández García, Mariano, 182.
Ferrajoli, Luigi, 84, 89, 90.
Feuerbach, Ludwig Andreas, 13, 15, 277.
Fichte, Johann Gottlieb, 11, 13.
Filoramo, Giovanni, 103.
Fliess, Wilhelm, 297.
Flores, Marcello, , 66, 111, 116.
Forti, Simona, 181, 182.
Fortune, Reo Franklin, 157, 158.
Foucault, Michel, 31, 38, 42-45, 51, 52, 113, 116, 252, 263, 356.
Freud, Sigmund, XXXI, 20, 29, 66, 231-33, 235, 245, 285, 288, 293, 297, 321, 352, 354, 356, 363, 377.
Friedman, David, 315.

Gadda, Carlo Emilio, 316.
Galimberti, Umberto, 56, 66, 71, 80.
Gallino, Luciano, 6, 17.
Galot, Jean, 337.
Galzigna, Mario, XXXI n.
Garin, Eugenio, 263.
Gatti, Roberto, XXIII n, XXIX n, 324.
Gauthier David, 315.
Gebsattel, Viktor Emil von, 19, 23, 24, 29.
Gentile, Giovanni, 229.
Geremek, Bronislaw, 124, 130.
Gerhardt, Carl Immanuel, 229.
Gerhoh di Reichersberg, 304.
Geyer, Carl-Friedrich, 182.
Geyer, Felix, 7, 17, 18.
Giametta, Sossio, 245.
Giancotti, Emilia, 351.
Giannantoni, Gabriele, 229.
Giarelli, Luigi, 133, 142.
Gilbert, Martin, 116.
Ginzburg, Carlo, 107, 116.
Giovanni Crisostomo, santo, 368.
Giovanni della Croce, santo, 222.
Girard, René, XII n, 108, 116, 321, 352, 363.
Giuliano di Eclano, 164.
Giulio II (Giuliano della Rovere), papa, 254.
Glover, Jonathan, IX n,.
Goethe, Johann Wolfgang von, XXVIII, XXIX n, 257, 317.
Goffman, Erving, 128, 130.
Goldmann, Lucien, 8.
Gollwitzer, Helmut, 351.
Gonzalez, E., 281.
Goodman, Derick, 263.
Gould, Julius, 17
Gourevitch, Philip, 116.
Gozzini, Giovanni, 116.
Gracián y Morales, Baltasar, 194, 195, 209.
Grava, Arnolds, 263.
Graves, Robert, 281.
Griffin, David Ray, 98, 103.
Grinker, Richard Roy, 157, 158.
Grmek, Mirko D., XIX n.
Groethuysen, Bernard, XXII e n.
Grossman, Wassilij, 116.
Grozio, Ugo, 195, 209.
Gruen, Arno, 233, 245.

Gründer, Karlfried, 183, 209.
Guglielmo di Ockham, 369.
Guillaume, Anne-Marie, 182.
Gutman, Roy, 90.
Gwinner, Heinrich, 90.

Habermas, Jürgen, 130, 321.
Hacking, Ian, 378.
Hamer, Dean, 139.
Hampton, Jean, 245.
Hanahan, Douglas, 135, 142.
Hardt, Michael, XXXII n, 73, 77, 80.
Häring, Hermann, XI n, 103.
Hartshorne, Charles, 98.
Havel, Václav, 46-48, 51, 52.
Hayek, Friedrich August von, 320.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 11-14, 85, 92, 205-7, 209, 228, 256-58, 263, 271, 276, 279, 281, 317, 318, 331, 347, 351.
Heidegger, Martin, 5, 21, 23, 29, 49, 56, 60, 66, 72, 182, 224, 227-29, 375, 376.
Heinsohn, Gunnar, 104, 116.
Herling, Gustaw, XI n, 116.
Hermanni, Friedrich, X n, XVIII n, XX n, XXV n, XXVII n, 182.
Herzlich, Claudine, 158.
Heuvel, Jacques van den, 351.
Hick, John, 103.
Hilberg, Raul, 38, 52.
Hirschfeld, Magnus, 293.
Hitler, Adolf, 33, 34, 44, 176, 319.
Hobbes, Thomas, XXII e n, 57, 70, 256, 310-13, 371.
Hochschild, Arlie R., 7, 17.
Höffe, Otfried, 90, 130.
Holbach, Paul Henri Dietrich d', 347, 348, 351.
Hölderlin, Friedrich, 259.
Honneth, Axel, 8, 17.
Horkheimer, Max, IX n, 115, 116, 319, 320, 324.
Hume, David, 238, 240, 245, 274, 275.
Huntington, Samuel P., 78, 80.
Huxley, Aldous Leonard, 314.

Ignatieff, Michael, 124, 130.
Irlenborn, Bernd, 175, 182.

Jäger, Herbert, 86, 90, 363.
Jankélévitch, Vladimir, 67, 209, 238, 241, 245.
Janssen, Hans-Gerd, 263.
Jaspers, Karl, XXIX n, 31, 33, 52, 63, 67, 175, 176, 180-82, 279, 376.
Jaynes, Julian, 184, 209.
Jonas, Hans, XI n, 80, 97, 103, 182, 263, 329, 337, 350, 351.
Jordan, Bertrand, 140, 142.
Jordan, Bill, 130.
Jünger, Ernst, 359, 363.

Kafka, Franz, 19, 180.
Kahle, Renate, 245.
Kamiński, Andrzej Jazef, 116.
Kant, Immanuel XII e n, XVI n, XIX n, XXI e n, XXVI e n, XXVII, 11, 32, 33, 50, 58, 67, 159, 163, 169-75, 178-82, 200-4, 206, 207, 209, 210, 225, 226, 229, 246, 256, 257, 270, 275, 276, 281, 313, 318, 319, 334, 338, 347, 348, 351, 366, 367.
Kapferer, Norbert, XXXI n.
Kelly, Robert J., 234, 245.
Kelsen, Hans, 54, 67.
Kershaw, Jan, 38.
Kierkegaard, Søren Aabye, XXVII, 21, 22, 29, 59, 67, 272, 278, 281, 349, 351, 374, 376.
Kirchheimer, Otto, 67, 90.
Kittsteiner, Heinz D., XXI n, 182.
Klein, Melanie, 233, 245.
Kleinman, Arthur, 137, 138, 142.
Kluckhohn, Clyde, 157, 158.
Knöbl, Wolfgang, 363.
Knox, Katharine, 116.
Kohn, J., 66.
Kolb, William L., 17
Kolitz, Zvi, XI n.
Koslowski, Peter, X n, XVIII n, XX n.
Kotek, Joel, 110, 116.
Krafft-Ebing, Richard von, 284, 285, 288-90, 298.
Kranz, Walter, 211, 229.
Kushner, Tony (Antony Robin Jeremy), 116.
Kutter, Peter, 233, 245.

La Bruyère, Jean de, 195, 209.
Laclos, Pierre-Amboise-François Choderlos de, 151, 158.
Lämmerzahl, Elfriede, 281.
Landucci, Sergio, XXI n, 209.
Lang, Kurt, 3, 17
Lanzi, Silvia, 93, 103.
Lara, María Pía, X n, XXX n, 67, 182.
La Rochefoucauld, François de, 195, 196, 210.
Lasègue, Charles, 287.
Latouche, Serge, 80.
Lattanzio, Firmiano, 93, 368.
Lavagetto, Mario, 210.
Lebrun, Charles, 254.

Lefebvre, Henri, 16, 17.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, XVIII n, XX e n, XXI, XXVII, 94, 222-24, 226, 229, 250, 258, 327, 338, 345-48, 351, 371.
Lemkin, Raphael, 104.
Lenin (Ul'janov), Vladimir Il'Ič, 318.
Leopardi, Giacomo, 258, 316, 377.
Lessing, Theodor, 245.
Levi, Primo, 31, 38-42, 52, 116, 263.
Levinas, Emmanuel, 30, 39, 51, 52, 328, 330.
Lichtenberg, Georg Christoph, 232.
Lienhardt, Godfrey, 157.
Lingis, Alphonso, 263.
Livi Bacci, Massimo, 78, 80.
Locke, John, 274, 281, 312, 313, 319, 371.
Lombardi, P., 103.
Lombardo Radice, Giuseppe, 229.
Lorenz, Konrad Zacharias, 234, 322, 324, 363.
Löwith, Karl, 182, 314, 318, 324.
Lübbe, Hermann, 65, 67.
Luca, santo, 160, 164.
Lucrezio Caro, Tito, 316.
Lüderssen, Klaus, 90.
Luhmann, Niklas, 9.
Lukács, György, 8.
Luria, Isaac, 97.
Lutero, Martin, 163, 167, 168, 170, 171, 183, 250, 251, 270, 306, 373, 374.

Macchia, Giovanni, 185, 195, 210.
Machiavelli, Niccolò, 83, 106, 253, 254, 308, 309.
Mackie, John L., 134.
Maghan, Jess, 234, 245.
Magris, Aldo, 351.
Maistre, Joseph-Marie de, XXVII e n, 74, 278, 281, 306, 307.
Malebranche, Nicolas de, 344-46, 351.
Mallet, Serge, 8, 17.
Malthus, Thomas Robert, 74, 80.
Mandeville, Bernard de, 255, 315, 319.
Mani, 101, 340.
Mann, Heinrich, 245.
Mannucci, Cesare, 233.
Manzoni, Alessandro, 316.
Marcuse, Herbert, 10, 16, 17.
Margalit, Avishai, 57, 67, 120, 128, 130.
Maritain, Jacques, XI n.
Marquard, Odo, 183.
Martinetti, Piero, 378.
Marwick, Max, 158.
Marx, Karl, 5, 12, 14-17, 71, 84, 317, 318, 354.
Masini, Ferruccio, 337.
Mathiesen, Thomas, 89, 90.
Mathieu, Vittorio, 351.
Matteo, santo, 160, 164.
McDougall, Joyce, 294, 298.
McGill, Arthur Chute, 337.
Meadows, Dennis L., 75, 80.
Meadows, Donella H., 75, 80.
Meister Eckhart, *vedi* Eckhart di Hochheim.
Meltzer, Donald, 286, 294, 298.
Merleau-Ponty, Maurice, 376.
Merton, Robert K., 5.
Metz, Johannes Baptist, 98.
Meyer, Arno J., 116.
Michalson, Gordon E., 183.
Michelangelo Buonarroti, 254.
Middleton, John, 158.
Miller, Max, IX n, XXX n.
Mills, Charles Wright, 9, 17.
Mitchell, Stephen A., 287, 298.
Möbius, Paul, 284.
Moll, Albert, 284, 298.
Moltmann, Jürgen, 98.
Mommsen, Hans, 38.
Montale, Eugenio, 320.
Montinari, Mazzino, 67, 337.
Montoneri, Luciano, 351.
Moore, Barrington jr, 121, 130, 358, 363.
Moretto, Giovanni, XII n, 183.
Mori, Massimo, 378.
Moriani, Gianni, 233, 245.
Mosse, George Lachmann, 116.
Münkler, Herfried, 363.
Murphy, Jeffrie G., 245.
Murray, Margareth A., 158.
Musatti, Cesare Luigi, 29, 66, 245, 297.
Mussolini, Benito, 260.

Nabert, Jean, 183, 263.
Nabert, Nathalie, 262.
Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 258.
Natanson, Maurice, 4, 17.
Natoli, Salvatore, XIII n, 56, 67, 80, 337.
Naudé, Gabriel, 83, 90, 309.
Naville, Pierre, 10, 17.
Negri, Antonio, XXXII n, 73, 77, 80.
Neher, André, XI n.
Nemo, Philippe, XII n.
Nerone, Lucio Domizio, imperatore romano, 256.
Neumann, Franz Leopold, 356, 363.
Nicoletti, Michele, XXI n, 324, 353, 363.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, X e n, XIII, XVII e n, XXVII, XXVIII e n, 59, 67, 94,

97, 208, 257, 259, 260, 321, 331, 337, 377.
Novalis, *pseudonimo di* Friedrich Leopold von Hardenberg, 11.
Nussbaum, Martha C., XIV n, 57, 67, 123, 130.

Oakley, Justin, 263.
Odifreddi, Piergiorgio, 210.
Oelmüller, Willi, XXI n.
Ogien, Ruwen, 242, 245, 263.
Ohly, Friedrich, 67.
Oldenquist, Andrew, 9, 17.
Origene, 95, 368.
Orwell, George, *pseudonimo di* Eric Blair, 46.
Osiel, Mark J., 67.

Pannenberg, Wolfhart, XV n.
Paolo, santo, XVI, 161, 164, 168, 219, 237, 251, 256, 267, 268, 305, 373.
Pareyson, Luigi, XI n, XV n, XXVIII n, XXX n, 60, 67, 96, 97, 102, 103, 223, 229, 280, 281, 329, 335, 337, 349, 351.
Parmenide di Elea, 211-15, 219.
Pascal, Blaise, XVI e n, 122, 130, 185, 210, 272, 275, 277, 281, 316, 328.
Patai, Raphael, 281.
Patočka, Jan, 48, 49, 51, 52.
Pearce, David, 75, 80.
Pelagio, 164, 165, 342.
Peters, Edward, 363.
Pétrement, Simone, 101, 103.
Pfister, Oskar, XXXI.
Pieretti, Antonio, XII n.
Pietro, santo, 253.
Pike, Kenneth, 147.
Pizzorno, Alessandro, 126, 130.
Platone, XIV, XV n, XVI, 56, 82, 92, 93, 119, 121, 131, 215, 216, 218, 219, 229, 230, 247, 248, 258, 301, 302, 340.
Plinio il Vecchio, 83.
Plotino, 211, 216-19, 229, 327, 340.
Plutarco, 211.
Pocock, John G. A., 309.
Poe, Edgar Allan, XXVII e n, 258.
Poliakov, Léon, 116.
Poma, Andrea, XII n.
Pontara, Giuliano, 80, 130.
Popitz, Heinrich, 355, 356, 363.
Porée, Jérôme, X n.
Portinaro, Pier Paolo, 52.
Possenti, Vittorio, 103.
Pranteda, Maria Antonietta, XXVI n, 183, 210.
Proclo di Costantinopoli, 340, 351.
Prosperi, Adriano, 61, 67.
Pufendorf, Samuel, 195, 210.
Pupi, Angelo, 245.

Quaritsch, Helmut, 67.
Quinney, Richard, 88, 90.
Quinzio, Sergio, 327.

Rad, Gerhard von, 282.
Radbruch, Gustav, 90.
Radkau, Joachim, 80.
Rahden, Wolfert von, X n, XVI n, XXI n, XXII n, XXXI n.
Ramsay, Andrew Michael, 275.
Randers, Jørgen, 75, 80.
Ravasi, Gianfranco, 281.
Raveri, Massimo, 91, 103.
Rawls, John, 86, 90, 120, 126, 130, 321.
Reemtsma, Jan Philipp, 355, 363.
Reik, Theodor, 67.
Rella, Franco, XXVII n.
Revault d'Allonnes, Myriam, 50, 52.
Revelli, Marco, 80, 116.
Rey, Guido M., 87, 90.
Riboli, Elio, 142.
Riccardo di San Vittore, 4.
Ricœur, Paul, X n, XII n, XXXII e n, 18, 50, 52, 58, 67, 92, 94, 96, 103, 162, 163, 175, 183, 263, 349-51.
Riconda, Giuseppe, 103, 337.
Rieff, David, 90.
Rieser, Vittorio, 8, 17.
Rigoulot, Pierre, 110, 116.
Ritter, Gerhard, 308, 324.
Ritter, Joachim, 183, 209.
Riviere, Joan, 233, 245.
Römer, Thomas, XIII n.
Rosenbaum, Ron, 263.
Rosenfeld, Herbert A., 286, 298.
Rosner, Menachem, 9, 17.
Roth, Günther, 87, 90.
Rothbard Murray N., 315.
Rouch, Dominique, 263.
Rousseau, Jean-Jacques, XXIII, XXIV e n, XXV, 10, 11, 59, 122, 234, 256, 274, 312, 313.
Ruggiero, Vincenzo, 88-90, 361.
Rummel, Rudolph J., 104, 116.
Rüpke, Jörg, 364.
Rusche, Georg, 90.

Sabetti, Alfredo, 281.
Sacher Masoch, Leopold von, 297, 298.
Sade, Donatien-Alphonse-François de, XXVI, 288, 298, 313, 319.
Safranski, Rüdiger, 67, 183.

Salamov, Varlam Tihonovič, 116.
Sanna, Ignazio, 281.
Sarno, Louis, 150, 151, 158.
Sartre, Jean-Paul, 3, 4, 158, 238, 241, 245, 376.
Savonarola, Girolamo, 253, 254.
Scarry, Elaine, XXXIII, 130, 356, 363.
Schabert, Tilo, 67.
Schacht, Richard, 3, 9, 18.
Schaff, Adam, 6, 18.
Scheler, Max, 238, 240, 241, 245.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, XXVII e n, 96, 97, 102, 222, 224-27, 229, 272, 279-81, 328, 375, 376.
Schirach, Baldur von, 283.
Schlier, Heinrich, 282.
Schmidt, Gunnar, 363.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm, X n, 182, 183, 282.
Schmitt, Carl, 62, 69, 80, 85, 90, 322, 358, 362, 363.
Schneider, Kurt, 23, 29.
Schnur, Roman, 364.
Scholem, Gershom Gerhard, XXIX n, 102, 103, 180.
Schönberger, Rolf, XVIII n.
Schopenhauer, Arthur, X e n, XXVI e n, XXVII, 327, 332, 337, 376, 377.
Schrenck-Notzing, Albert von, 284, 288.
Schuller, Alexander, X n, XVI n, XXI n, XXXI n.
Schulte, Christoph, XVI n, XXVI n, XXXI n, 183, 263, 282.
Schumpeter, Joseph Alois, 73, 80, 84.
Schürmann, Reiner, 51, 52.
Schwan, Gesine, 67.
Schwarz, Hans, 263.
Schweitzer, David, 17, 18.
Sciuto, Italo, XVIII n, XIX n.
Scoto Eriugena, Giovanni, 269.
Scribano, Emanuela, 210.
Seeman, Melvin, 5, 18.
Segal, Jerome F., 10, 18.
Semplici, Stefano, 1832.
Sen, Amartya Kumar, 125, 130, 131.
Seneca, Lucio Anneo, 83, 251, 356.
Şerse, re dei Persiani, 105.
Şeştov, Lev, *pseudomino di* Lav Isaakovič Švarcman, 336.
Shakespeare, William, 254.
Shklar, Judith N., XI n, 59, 60, 67, 122, 124, 127-29, 131.
Silla, Lucio Cornelio, 357.
Silvestri, Furio, 133, 142.
Simmel, Georg, 238.
Smith, Edwin W., 148, 158.
Smith, G., 67.
Socrate, 36, 45, 248, 365, 374.
Soeffner, Hans-Georg, IX n, XXX n.
Sofocle, 56, 302.
Sofsky, Wolfgang, 112, 113, 116, 356, 361, 364.
Solženicyn, Aleksandr Isaevič, 116.
Sölle, Dorothee, 334, 337.
Solov'ëv, Vladimir Seergevič, 280.
Sombart, Werner, 84.
Sontag, Susan, 5.
Sorel, Georges, 364.
South, Nigel, 90.
Sparn, Walter, 337.
Spedicato, Eugenio, 314, 324.
Spener, Philip Jacob, 168, 169, 183.
Spengler, Oswald, 359, 364.
Spinoza, Baruch de, XXII e n, XXIII n, 58, 92, 238-41, 245, 270-73, 282, 316, 326, 344-46, 351, 371.
Stalin, Iosif Vissarionovič, *pseudonimo di* Iosif Vissarionovič Džugašvili, 33.
Stannard, David E., 106, 116.
Starobinski, Jean, XXIII n.
Steenblock, Volker, XXV n.
Steiner, John, 286, 298.
Stella, Federico, 89, 90, 131.
Stephen, Michele, 158.
Sternberger, Dolf, 308, 324.
Stietencron, Heinriech von, 364.
Stoller, Robert J., 287, 298.
Stoyanov, Yuri, 101, 103.
Strauss, David Friedrich, 277.
Strauss, Leo, XXII n.
Streminger, Gerhard, 183.
Sullam Calimani, Anna-Vera, 105, 117.
Susman, Margarete, XI n.
Sykes, Gerald, 3, 18.

Tagliapietra, Andrea, 184, 208, 210.
Taguieff, Pierre-André, 110, 117.
Talmon, Jacob L., 324.
Taylor, Charles, 127, 131.
Taylor, Ian, 90.
Teilhard de Chardin, Pierre, 337.
Teodoreto di Cirro, 212.
Ternon, Yves, 104, 111, 117.
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 269, 368.
Testa, P. Emanuele, 282.
Thiry d'Holbach, *vedi* Holbach.
Tilliette, Xavier, 97, 103.
Timpanaro, Sebastiano, 351.
Tindal, Matthew, 274.
Tiziano Vecellio, 254.
Todorov, Tzvetan, IX n, XXX n, 85, 90, 117.

Toland, John, 274.
Tommaso d'Aquino, santo, XVII e n, 166, 168, 183, 269, 282, 306, 332, 343, 344, 346, 351, 366.
Tommaso Moro, santo, 315.
Tracy, Thomas F., 262.
Traverso, Enzo, 117.
Treitschke, Heinrich von, 309.
Trento, Sandro, 90.
Trevi, Mario, XXXI n.
Trockij, Lev Davidovič, 110.
Trotha, Trutz von, 364.
Tucidide, 302, 357.
Turnbull, Colin, 148-50, 158.

Unschuld, Paul, 136.
Usener, Hermannus, 351.

Vasale, Claudio, XXIII n.
Veca, Salvatore, 127, 131.
Vecchio, Silvana, XVI n, 66, 167, 182.
Vegetti Finzi, Silvia, 263.
Vegetti, Mario, 119, 131.
Vivarelli, Roberto, 364.
Viviano, Pauline, 282.
Voegelin, Eric Hermann Wilhelm, 318, 324.
Voltaire (François Marie Arouet), XXV e n, 106, 250, 274, 346, 347, 351.

Waldmann, Peter, 362, 364.
Walker, Deward E., 158.
Wallace, R. Jay, 263.
Walzer, Michael, 254, 263.
Weber, Max, XII n, 138, 322, 324, 354, 364.
Weil, Eric, 183.
Weil, Simone, 70, 71, 73, 74, 80, 105, 106, 117, 283, 323.
Weinberg, Robert A., 135, 142.
Welte, Bernhard, XVII n.
Westermann, Claus, 282.
Whitehead, Alfred North, 98.
Wiesel, Elie, XI n, 253.
Wiesenthal, Simon, 67.
Wieviorka, Michel, 117.
Wimmershoff, E., 282.
Winter, Edward H., 158.
Wolff, Christian, 200, 210.
Woolf, Virginia, 185, 210.
Wurman, Richard Saul, 6.

Zamperini, Adriano, 114, 117.
Zardo, A., 229.
Zizek, Slavoj, 48, 52.
Zoroastro, 99.
Zurcher, Louis, 9, 18.